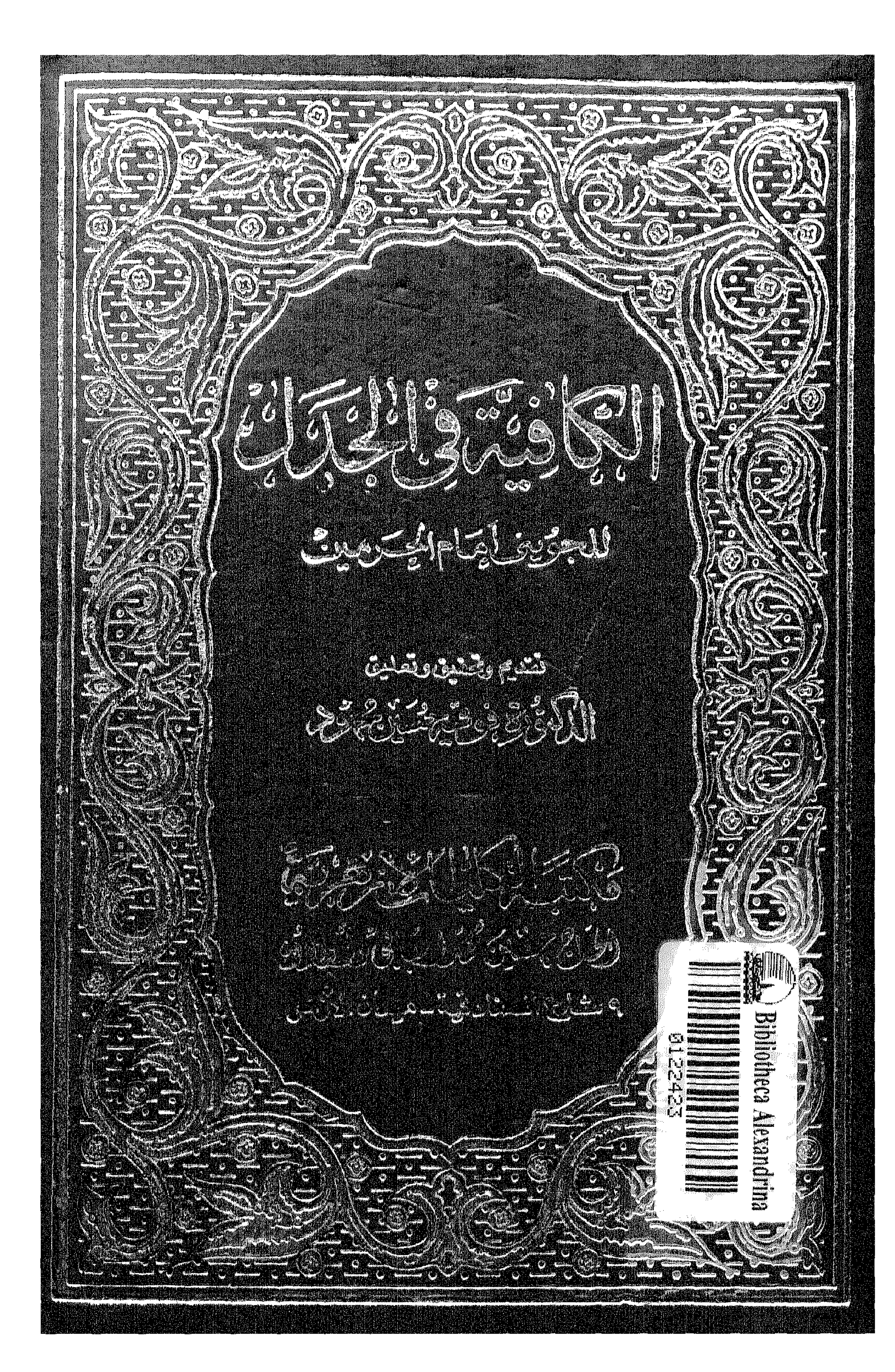


الكافية في الجدل
للجويني إمام الحرمين
تقديم وتحقيق وتعليق
الدكتورة فوقية حسين محمود
مكتبة الكليات الأزهرية
٩ شارع الصنادقية - ميدان الأزهر







الكافية في الجدل

للجويني إمام الحرمين

تقديم وتحقيق وتعليق

الدكتورة فوقية حسين محمود

أستاذة الفلسفة الإسلامية

بكلية البنات بجامعة عين شمس

طبع بمطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه

بالقاهرة

الطبعة الثالثة

١٣٩٩ هـ - ١٩٧٩

بسم الله الرحمن الرحيم

قال الله تعالى :

﴿ ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ﴾ . [١٦/١٢٥]

[صدق الله العظيم]



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربِّ العالمين ، والصلاة والسلام على سيدنا محمد خاتم النبيِّين ، وعلى آله وأصحابه أجمعين .

وأشهد أن لا إله إلا الله ، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله ، صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم .

أما بعد ؛ فهذا هو الكتاب الثانى من كتب عبد الملك الجوينى إمام الحرمين ، الذى أقوم بتحقيقه بعد كتاب: « لمع الأدلة فى قواعد عقائد أهل السنة والجماعة »[1].

ولقد نال تراث إمام الحرمين اهتمام بعض الباحثين المحدثين :

فقد نشر المرحوم الشيخ محمد زاهد الكوثرى كتاب: « العقيدة النظامية »[2].

وحقق كل من : الدكتور محمد يوسف موسى (رحمه الله) ، والأستاذ عبد المنعم عبد الحميد كتاب : « الإرشاد إلى قواطع الأدلة فى أصول الاعتقاد »[3].

واهتم الأستاذ المستشرق الدكتور كلوبفر بتحقيق جزء أول من بداية كتاب: « الشامل فى أصول الدين »[4].

كما باشر الأستاذ الدكتور على سامى النشار إخراج جزء أول من بداية نفس الكتاب بمعاونة كل من الباحثين : الآنسة سهير مختار (دكتورة) ، والسيد فيصل عون (دكتور)[5].

---

(١) انظر التعريف بالمصنفات فقرة (٢) من التقديم.
(٢) نفس المرجع السابق .
(٣) نفس المرجع السابق .
(٤) نفس المرجع السابق .
(٥) نفس المرجع السابق .

وكتابنا هذا « الكافية فى الجدل » من أعظم وأجلّ مصنفات الإمام ، إذ أنه يجمع بين دفتيه أصول تحقيق المذاهب ، التى تمثل أرقى درجة فى البحث فى الأصول ، والتى تُبيِّن أصالة المفكر المسلم، وسبقه إلى كثير من أصول البحث فى الفكر الحديث.

ولقد بدأ اهتمامى به منذ أن وقعت لى عنه معلومات فى بداية اتصالى بدراسة مصنفات الإمام الجليـل ، وكان ذلك فى منتصف الخمسينات ؛ غير أنى لم أشرع فى تحقيقه إلا فى بداية السبعينات .

ومصنف « الكافية فى الجدل » من نسخة خطية وحيدة ، إذ لم أجد له نسخة خطية أخرى ، رغم حرصى على الاتصال بمختلف الجهات المختصة التى يمكن أن تفيد لى فى هذا الصدد ، على نحو ما هو مبيّن فى الكلام عن تحقيق المصنف[1] ، الأمر الذى جعل الجهد يتضاعف لضبط إخراج النص، خاصة وأنه قد ظهر ببعض اللوحات بياض تيسّر لى تخمين أغلبه .

والنص فى جملته فى غاية الأهمية ، كما أشرنا ، إذ أنه يبرز بوضوح أهم معالم الموقف الجدلى المفكر المسلم ، ذلك الموقف الذى بيّن أهم معالم منهج البحث فى الفكر العلمى الحديث .

ولا غرابة فى ذلك والجوينى إمام الحرمين كان من أبرز الأئمة الأصوليين فى عصره .

هذا وإنى أتوجه بالشكر لكل من عاوننى فى إخراجه ، وأبدأ بالسادة المسئولين بمعهد المخطوطات بجامعة الدول العربية ، الذين تفضلوا مشكورين بتهيئة النسخة المصورة للأصل الخطى للكتاب .

كما أشكر السادة المسئولين بدار الكتب المصرية ، على تفضلهم بتقديم كل ما احتجت إليه من مصادر لتحقيق الكتاب .

---

(١) نفس « التحقيق » فقرة (٥) من التقديم .

وكذلك السادة المسئولين بمكتبات جامعة عين شمس والقاهرة والأزهر الشريف، على ما قدموا من عون للاطلاع على مختلف المصادر ، المطبوع منها والمخطوط ، الخاصة بتهيئة التقديم للكتاب والتعليق عليه .

ولا يفوتني أن أشكر أيضا ، السيد الفاضل الشيخ حسن زيدان طلبة ، والسادة أعضاء هيئة طبع الكتاب بمؤسسة عيسى البابي الحلبي وشركاه على ما قاموا به من جهد في سبيل إخراجه .

وإني أدعو الله أن يجعل فيه الخير لأمة المسلمين أجمعين .

والله سبحانه هو الموفق للصواب . ؟

مصر الجديدة : رمضان ١٣٩٨ هـ
أغسطس ١٩٧٨ م

فوقية حسين محمود


Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

بسم الله الرحمن الرحيم

التقـــديم

(١)
الجوينى إمام الحرمين

فيما بين الثامن عشر من محرم سنة ٤١٩ هـ الموافق الثانى والعشرين من فبراير سنة ١٠٢٨ م ، وليلة الأربعاء وقت صلاة العتمة الخامس والعشرين من شهر ربيع الآخر سنة ٤٧٨ هـ التى توافق سنة ١٠٨٥ م ، عاش هذا الإمام الجليل الذى كان بمثابة المصباح الذى أنار طريق المسلمين ، والبلسم الشافى لجراحهم التى أدماها التراشق بمفاهيم الدخلاء وعبارات المغرضين من أعداء الدين .

ولسنا فى حاجة إلى القول المفصَّل فى سيرته من حيث بيئته الخاصة والعامة ومولده وأطوار حياته ووفاته ومكانته ، فهذه كلها أمور سبق أن تعرضت لها بالبحث فى دراسات سابقة(١) .

غير أن هذا لا يمنع من إثبات كلمة موجزة عن هذه السيرة ، حتى تتم الفائدة لكل من يودُّ أن يستعين برؤية واضحة عن أهم معالم سيرة الإمام ، ليقرب بينها وبين دواعى تأليف الكتاب الذى بين أيدينا ، إذ لا يغيب على الباحث الصلة التى تكون عادة بين موضوع المصنَّف وشخصية مصنفه وظروفه .

(١) انظر على وجه الخصوص : « الجوينى إمام الحرمين » بقلم كاتبة هذه السطور . سلسلة أعلام العرب رقم ٤٠ (طبعة أولى ١٩٦٥ م ، وطبعة ثانية ١٩٧٠ م) .
ـ وكذلك « لمع الأدلة فى قواعد عقائد أهل السنة والجماعة » للجوينى إمام الحرمين » تقديم وتحقيق ـ كاتبة هذه السطور ومراجعة المرحوم الدكتور محمود الخضيرى ـ سلسلة « تراثنا » المؤسسة المصرية العامة . للتأليف والأنباء والنشر ١٩٦٥ م .

وكتاب « الكافية فى الجدل » من هذا النوع ، بل إن مضمونه يكشف عن حقيقة مقومات ثقافة الإمام ، ووعيه العميق لدواعى تصنيفه .

إنه عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد بن عبد الله بن حيّويّة[1] الذى كنى بأبى المعالى ، وقيل له الجوينى نسبة إلى « جوين » أو « كوين » وهى نسبة بالوراثة عن أبيه ، ولقب بـ « إمام الحرمين » وهو ما اشتهر به ، لمجاورته بمكة أربع سنين يدرس ويقدم الفتوى ويدافع عن العقيدة ، كما لقب أيضا بـ « ضياء الدين » .

وعبد الملك خراسانى المولد ، ولكنه عربى من دم عربى أصيل ، فوالده طائى سنبسى ، وسنبس أبو حىٍّ من طيّئ .

ولد « ببشتنقان » أو « بشتنكان » وهى قرية من قرى نيسابور ونما وترعرع فى بيت علم ؛ فوالده هو « عبد الله أبو محمد الجوينى »[2] صاحب كتاب « الفروق» و «السلسلة» و « التبصرة » و « التذكرة » و «مختصر المختصر» و «شرح الرسالة» و « المختصر فى موقف الإمام والمأموم » و « تفسير كبير » للقرآن . أخذ الفقه عن والده ، وتلقى الحديث عن كبار مشايخ عصره ، حتى إنه عند وفاة والده سنة ٤٣٨ هـ / ١٠٤٥ م كان من الأئمة المحققين ، وجلس مكانه للتدريس ، غير أنه

---

(١) طبقات الشافعية الكبرى للسبكى : ٣ : ٢٤٩ . وفى طبعة عيسى البابى الحلبى تحقيق الأستاذ محمود طناحى والدكتور عبد الفتاح الحلو : جـ ٤ ص ٣٥٠ ـ « وفيات الأعيان لابن خلكان ١ : ٣٦١ ـ شذرات الذهب فى أخبار من ذهب ، لابن العماد . ٣ : ٣٥٨ ـ المنتظم فى تاريخ الملوك والأمم لابن الجوزى ٩ : ١٨ ـ النجوم الزاهرة فى ملوك مصر والقاهرة لابن تغرى بردى ٥ : ١٢١ ـ مسالك الأبصار فى ممالك الأمصار لابن فضل الله العمرى (خ) جـ ٣ ق ١ ل ٢٨ ـ تبيين كذب المفترى لابن عساكر ٢٧٨ ـ الأنساب للسمعانى ل ١٤٤ ـ سير أعلام النبلاء للذهبي (خ) جـ ١١ ق ٢ ـ ل ٢٥٥ ى .

(٢) انظر هامش رقم ١ من صفحة ١ من هذا التقديم .

واصل تحصيله للعلم ، فـكان يحضر مجالس الإسفرايينى المتوفى سنة ٤٥٢ هـ / ١٠٥٩م ، والخبازى المتوفى سنة ٤٤٩ هـ / ١٠٥٦ م وغيرهما .

وعندما وقعت فتنة نيسابور حوالى سنة ٤٤٦ هـ / ١٠٥٣ م وهى ليست الفتنة الوحيدة التى نشبت فى عصره ، نزح مع غيره من الأشاعرة عن هذه المدن ؛ فخرج إلى العسكر ، ومنها إلى بغداد ثم رحل إلى الحجاز وأقام بها أربع سنوات يناظر ويفتى ، كما ذكرنا . وكان يقضى ليله طائفا فى الكعبة الشريفة متعبداً بين يدى الله ، بل خاض فى علوم الصوفية حتى قيل إنه كان يبكى الحاضرين ببكائه .

ولما انتهت نوبة التعصب بين أهل السنة والشيعة بنيسابور بجلوس الملك ألب أرسلان ، السنى المذهب ، على كرسى الحكم حوالى سنة ٤٥١ هـ / ١٠٤٨ م رجع الجوينى ومن معه إلى نيسابور وجلس للتدريس بالمدرسة النظامية ، وهى إحدى مدارس تسع بناها نظاله الملك ، وزير ألب أرسلان لنصرة المذهب السنى .

وقد آلت إليه زعامة الأصحاب، وأسندت إليه أمور الأوقاف كما كان خطيب الجامع المنيعى .

وقد صنف فى هذه الفترة أغلب مصنفاته[1] ، وبقى يدرس ويدافع عن المذهب . وينصر أهل السنة فى فترة كانت السلطة قد آلت إليهم حديثا ، وكان عليه أن يعمل من أجـل خلق جوٍّ من الاستقرار والسكينة لولاة الأمور ليتيسر لهم نصرة الدين وتحقيق المصلحة لعامة المسلمين .

ولما كان العصر عصر فتن دينية ، كما أشرنا ، والـكلام حول العقائد لا يفتر ، والآراء المتطاحنة تتزايد ، وعناصر الثقافات الدخيلة تلقى بنفسها ، فتبهر عقول الجهلة ؛ فقد كان على هذا الإمام المسئول ، الجالس على منبر المدرسة النظامية توضيح الرؤية

(١) انظر ماورد عن المصنفات فى هذا التقديم .

أمام المسلمين ، فيما يتعلق بأصولهم ، وبيان أساليب الدفاع عن السنة ؛ فجاءت مصنفاته ، وأقواله فى الفقه وأصوله وأصول الدين،والجدل والخلاف ، مصادر أصيلة ينهل منها المؤمن ليستنير ويدبر ، ويثبِّت العقائد .

وقد بقى يناظر ويفسر ، ويقدم الفتوى حتى توفاه الله ، ليلة الأربعاء الخامس والعشرين من شهر ربيع الآخر سنة ٤٧٨ هـ . كما أشرنا بعد حياة حافلة بالنضال من أجل نصرة كتاب الله ، وسنة نبيِّه المصطفى محمد عليه الصلاة والسلام .

(٢)

مصنفـــاته

لقد كانت مصنفات إمام الحرمين ، كما كانت سيرته موضع دراسة فى أبحاثى السابقة التى أشرت إليها فى مستهل كلامى فى سيرته[١].

ولكن كما لايجوز التقديم لمصنف كهذا دون تعريف بأهم معالم سيرة صاحبه ، فإنه لا يجوز أيضا إغفال التعريف بمصنفاته بأسلوب مركز ، خاصة وأنه قد ظهرت بعض معلومات جديدة حول بعض هذه المصنفات .

صنف إمام الحرمين فى موضوعات خمسة هى :

الفقه ، وأصوله ، وأصـــول الدين ، والجدل ، والخلاف ، ومصنفات فى علوم أخرى .

أولا : مصنفات فى الفقه :

١ — نهاية المطلب فى دراية المذهب : [مخطوط] وهو مصنف ضخم من عدة أجزاء يختلف عددها باختلاف النسخ ، أما نسخه فهى :

(١) انظر صفحة (١) من التقديم .

— القاهرة : دار الكتب ٢١٢٠٩ ب ، ونسخ أخرى ٣٠٠ ، ٣٠١ ، ٣٧٨ .

— الإسكندرية : ٤٤ فقه شافعى .

— أيا صوفيا : ١٥٠٠ .

— الظاهرية بدمشق ٤٨ .

— أحمد الثالث : ١١٣٠ (ز) .

— ونسخ مصوّرة بجامعة الدول العربية : ف ٩٨٩ من ١٢٤٨ ، ومجموعات برقم ١٣٠ - ونسخ مصورة عن الأحمدية بحلب و ١١٦ .

— سوهاج فيلم ١١٧ .

المختصرات :

— الغاية فى اختصار النهاية، لعبد العزيز بن عبد السلام السلمى ، غوطا رقم ٩٤٩ - القاهرة : الفهرس الجديد ج ٣ ص ٢٤٥ - انظر أيضا الفهرس الجديد ج ١ ص ٥٢٩ باتنا : صفوة المذهب ج ١ ص ١٠٤ رقم ١٠٦٦ - .

— جار الله ، استنبول : « الكفاية فى نظم بيت الغاية » لمحمد نجل فتى الظاهر ١٧٨٣ - بريل ، هولاندا ، هوتسما ٤٢٨ - الفهرس القديم ٨٦٨ الفهرس الجديد .

٢ — السلسلة فى معرفة القولين والوجهين : [مخطوط] على مذهب الشافعى .

— نسخة بمكتبة أحمد الثالث ١٢٠٦، مصورة بجامعة الدول العربية رقم الفيلم ١٨٤ فقه شافعى ، وقد ورد بطبقات الشافعية الكبرى للسبكى ، أن هذا المصنف لوالد إمام الحرمين ، انظر ج ٣ ص ٢٠٩ (طبعة أولى) . وقد رجحنا بعد البحث أن هذا المصنف لإمام الحرمين على نحو ما أثبتنا .

٣ — مناظرة فى الاجتهاد فى القِبْلة : [مطبوعة] نشرت فى كتاب « طبقات الشافعية الكبرى » للسبكى ج ٣ ص ٢٧٥ (طبعة أولى) ج ٤ ص ٣٥٥ من الطبعة الثانية.

٤ — مناظرة فى زواج البكر : [مطبوعة] نشرت بكتاب « طبقات الشافعية الكبرى » للسبكى جـ ٣ ص ٢٧٨ (طبعة أولى) جـ ٤ ص ٣٥٦ من الطبعة الثانية .

٥ — رسالة فى الفقه : [مخطوطة] الموصل مدرسة الحجيات ٣٨ ـ الرسالة السابعة .

٦ — رسالة فى التقليد والاجتهاد : [مخطوطة] : الآصفية حيدر أباد الدكن ١٧٢٠ مجموعة بها ثمانى عشرة رسالة ، باتنا رقم ٢٩١٦ .

ثانيا : مصنفات فى أصول الفقه :

٧ — البرهان فى أصول الفقه : [مخطوط] القاهرة ، دار الكتب المصرية ٧١٤ (أصول فقه) ـ المكتبة الأزهرية ٩١٣ (أصول فقه) .

— وتوجد بالخزانة العامة بالرباط بالمملكة المغربية [مكتبة الكتانى] نسخة تحمل عنوان : « التعليق فى الأصول المسمى بالبرهان » رقمه : ٣٣٨ كتانى .

ـ وتوجد نسخة أخرى للكتاب فى مكتبة أحمد الثالث رقم ١٣٢١ ، نسخت فى القرن السابع ، وهى فى ١٨٣ صفحة ، وقد ذكر ذلك الأستاذ الدكتور فؤاد سزجين ، أستاذ الحضارة الإسلامية بجامعة فرانكفورد بألمانيا فيما أمد لى به من معلومات[١] .

الشروح :

— شرح فى فاس قروبين رقم ١٣٩٧ ، ٦٢٤ ، باسم : كفاية طالب البيان « شرح البرهان » لأبى يحيى بن زكريا .

— توجد نسخة أخرى لهذا الشرح بهولاندا ، وتسا رقم ٨٠٧ ، الفهرس الجديد وقد ذكر السبكى[٢] لهذا المصنف ثلاثة شروح :

(١) تفضل الأستاذ الدكتور فؤاد سزجين بالرد على كتابة . فشكراً له على هذا التفضل .

(٢) طبقات الشافعية الكبرى للسبكى جـ٣ ص ٢٦٣ (طبعة أولى) وجـ٤ ص ٣٥٧ (من الطبعة الثانية) .

أولها : شرح الإمام عبد الله المازرى المتوفى سنة ٥٣٦ هـ/١١٤١ م . ولم يتمه ، وورد أنه سماه : « إيضاح المحصول من برهان الأصول » .

والثانى : شرح أبى الحسن الإمبارى من المالكية المتوفى سنة ٦٥٣هـ / ١٢٦٤ م واسمه بالكامل : أبو الحسن على بن إسماعيل الصنهاجى التلكانى (عرف بالإمبارى) .

— وقد تبين بالبحث أن الجزء الأول من نسخة هذا الكتاب ، قد كتبت سنة ٦١٤ هـ / ١٢٢٥ م بخط مغربى نفيس ينتهى بشرح مسألة : « فشا فى لسان الفقهاء أن خارق الإجماع يكفر إلى آخر المسألة . [مراد ملا ٦٧٠-٢٢٠ فقه ـ ١٥ × ٢٧] .

والثالث : شرح الشريف بن يحيى (مغربى) جمع بين الشرحين السابقين .

٨ ـ كتاب المجتهدين : [مخطوط] من التلخيص فى أصول الفقه ـ القاهرة معهد المخطوطات بجامعة الدول العربية رقم ٨٩ أصول فقه (ميكرو فيلم) .

وبالاطلاع على الكتاب تبين أنه قد ورد فى مستهله مايلى : أنه من التلخيص فى أصول الفقه تأليف الإمام أبى المعالى الجوينى رحمه الله ، وأنه فى ذكر القول فى تصويب المجتهد فى العلم ، وأن مايحوى الكتاب من كلام قد قسم إلى : المسائل القطعية ، والاجتهادية العارية عن أدلة القطع ، والعقلية التى قامت فيها أدلة القطع على الاستدلال وتفضى إلى المطلب من غير افتقار إلى تقدير الشرع .. الخ وهو من ٣٠ ورقة .

٩ ـ مغيث الخلق فى اختيار الأحق[1] : [مخطوط] برلين ٤٨٥٣ ـ باريس ٩٨٤ ، ٥٨٩٦ ـ المتحف البريطانى : الملحق ١٢٢١ ـ الرسالة الأولى ـ الإسكندرية : أصول ٢٠ ـ القاهرة دار الكتب المصرية : الفهرس القديم ج ١ صفحة ٢٦ ، ج ٧ صفحة ٧٠٠ ، و ج ١ من الجديد صفحة ٣٩٥ : ٤٥٨ (أصول فقه) وثلاث نسخ أخرى برقم ٤٠ م أصول فقه ٢٢٧١ م مجاميع ٥٦ تيمور .

---

(١) كتب المرحوم الشيخ محمد زاهد الكوثرى عن هذا المصنف فى كتابه : « إحقاق الحق بإبطال الباطل فى مغيث الخلق » القاهرة ١٩٤٠ .

١٠ ـ الورقات : [مطبوع] طبع عدة طبعات متداولة ، ونسخه الخطية متعددة أيضا وهى : برلين٤٣٥٨ ، ٤٣٥٩ ـ هامبرج ١٢٨ ـ باريس ٦٧٢ (الرسالة الخامسة) المتحف البريطانى : نسخة ضمن مجموعة (الرسالة الثالثة ٢٥٢ ، وأخرى ضمن مجموعة أيضا (الرسالة الثالثة) برقم ٥٥٧ ـ الجزائر ٢١٣ (الرسالة الثالثة) ونسخة أخرى برقم ٩٥٩ ـ وثالثة برقم ٩٦٢ ـ أسبانيا الإسكوريال،الفهرس الجديد ١٠٢ ، ١٠٤ـ ليبزج رقم ٨٨٢ (الكتاب الثالث) ـ امبروزيانا ٢٦٩ فقه (الكتاب الرابع) ، الفاتيكان V ١١٥٥ ضمن مجموعة الكتاب الرابع . وأخرى ١٤٥٩ ـ القاهرة الفهرس الجديد ج ١،ونسخ عديدة بالأرقام التالية : ١٥٥م مجاميع ١٠٦٨ نحو ـ أصول تيمور ١٧٥ ، ١٧٦ مجاميع تيمور ، ٢٦٤ مجاميع تيمور .

الشروح :

له مايزيد على خمسة عشر شرحا ، ولكل شرح عدة نسخ متفرقة فى مختلف بلدان العالم[1] .

١١ ـ مختصر الإرشاد للباقلانى : يوجد لهذا المصنف ميكرو فيلم بجامعة الدول العربية يحمل البيانات التالية : ـ ف ٧٣٦ من ١٠٧٨/١١٥٩ ـ أعيد تصويره بفيلم ٨٣٠ من ١٧٥٩/١٧٨٤ رقم التصوير ٨٣١ من ١١ . ولعنوان الكتاب صيغتان :ـ

الأولى بلوحة رقم ١ يمين ، وهى : « مختصر كتاب الإرشاد لإمام الحرمين »

وعلى يمين الصفحة عبارة [خالص أفندى كتبخانه س] وتحتها رقم A 3850

والثانية بلوحة رقم ١ شمال ؛ وهى « مختصر كتاب الإرشاد للقاضى أبى بكر الباقلانى ، اختصار إمام الحرمين رضى الله عنه » . ثم ختم مكتبة إستنبول .

(١) انظر بروكلمان : « كتاب تاريخ الآداب العربية ج ١ ص ٤٨٧ وفى الملحق صفحة ٦٧١ ومن بين هذه الشروح نسخ ـ باسم : « التحقيقات شرح الورقات » تأليف حسين بن شهاب الدين الفوان الكيلانى ـ نسخة كتبت فى سنة ٨٧١ هـ / ١٤٨٢ م بخط تعليق جميل وعليها خط المؤلف (أحمد الثالث ١٣٤٤ ـ ١١٤ ق ١٣ X ١٨ سم) .

وأوله :ـ (ل ٢ ى) .

بسم الله الرحمن الراحيم وبه ثقتي .

الحمد لله الذى زين قلوب عارفيه بنور معرفته ، العزيز ، الذى أكرم أوليائه وأصفيائه بنبوته ، ورسالته ،وأمدهم بمعجزته ونصرهم بملائكته ، وخص محمدا ﷺ من بين صفوته وخليقته ،بأفضل حجته وكرامته ، فجعل كالأنبياء علماء أمته ، وأشهد أن لا إله إلا الله ،لاشريك له ،شهادة تبلغنى إلى جنته ، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله الذى هو خير بريته ﷺ وعلى آله وأصحابه الذين هم أكرم أمته . أما بعد :

فقد حملنى على جمع هذا الكتاب التماس مشغوف بتحصيل علم الكلام وتبيان الأدلة والاعلام ؛ فقصدت إليها سائلا من الله التوفيق على الإتمام على أحسن الترتيب والانتظام ؛ إنه الموفق للصواب . وإليه المرجع والمآب .

وينحصر مقصود الكتاب فى أربعة أقسام :

القسم الأول : فى بيان فرق هذه الأمة سوى أهل السنة والجماعة والفرق الذين لا يعدون من الأمة [ل ٢ ى] .

القسم الثانى : فى اعتقاد أهل السنة والجماعة [ل ٧ ى] .

القسم الثالث : فى بيان المذاهب فى الإنسان والروح [ل ٢٥ ى] .

القسم الرابع : فى بيان المسائل الخلافية بين الخلف والسلف [ل ٣١ ش] .

ثم يقول فى ل ٦٠ ى : « وهذا تمام الأقسام واختتام الكتاب بفصول : الأول فى الردّ على الخوارج ، والثانى فى الردّ على الروافض [ل ٦٢ ى] ، والثالث فى الإمامة وما يتعلق بأحكامها وفضائل الصحابة والخلفاء الأربعة [ل ٦٦ ى] .

وينتهى فى ل ٧٥ ش حيث نجد : « تمّ المختصر بحمد الله وحسن توفيقه ،ويلى ذلك أدعية وعبر [ل ٧٦ ى] وهى مضافة بخط مختلف .

والنسخة بخط نسخ جميل واضح ، والعناوين مكتوبة بخط أكبر وبعضها بالحبر الأحمر .

١٢ — التلخيص فى الأصول :

ورد بفهرس جامعة الدول العربية أنه يوجد جزء منه ـ نسخة كتبت سنة ٥٩٢هـ / ١٢٠٣م بخط نسخ حسن [أحمد الثالث ١٢٣٧/٢ من ٣٠ ورقة ١٧ × ٢٦ سم] ـ وقد تعذّر للأسف الشديد الاطلاع على هذا الجزء للمقارنة بينه وبين كتاب « المجتهدين » الذى ورد عنه أنه « من التلخيص فى الأصول » كما أثبتنا .

الأمر الذى يجعلنا نرجح أن يكون هو كتاب « المجتهدين » وذلك لحين إمكان الاطلاع على هذا الجزء الموجود منه .

١٣ — الإرشاد فى أصول الفقه : لم يرد ذكره فى فهارس المكتبات ونرجح أن يكون هو نفس الكتاب السابق .

ثالثا : مصنفات فى أصول الدين :

١٤ — الإرشاد إلى قواطع الأدلة فى أصول الاعتقاد(١) [مطبوع] :

تحقيق وتقديم وتعليق الدكتور محمد يوسف موسى ، والسيد/عبد المنعم عبدالحميد القاهرة ١٣٧٠ هـ / ١٩٥٠ م وتسبقه نشرة أخرى مع ترجمة فرنسية للمستشرق لوسيانى باريس ١٣٥٠ هـ / ١٩٣٠ م .

وقد وجدنا نسخة خطية بعنوان « الإرشاد فى علوم الاعتقاد » بخط مغربى بخزانة القرويين برقم ٧١٨. وأخرى أيضا برقم ٢١٤٨ لالالى ، لم يرد ذكرها فى التقديم الكتاب المحقق .

---

(١) وقفنا أثناء البحث على كتاب عنوانه « الرد على الغزالى والجوينى » لمحمد بن محمد بن عبد الستار العمادى الكردى ، نسخة كتبت بخط نسخ عادى ٨٤٨ لالالى ، ٨٣٩ / ٢٧ / ٢١٨ (غير كامل) . ونحن نسجل هذا تقديراً لوجود ردود تخص بعض أقوال إمام الحرمين وتلميذه الغزالى .

الشروح :

(١) شرح إبراهيم بن يوسف بن محمد بن المرأة المتوفى سنة ٦١٦ هـ / ١٢١٩ م - القاهرة ، الفهرس القديم جـ ٢ ص ٥٨ ، وبالجديد جـ ١ ص ١٨٨ .

وقد عثرنا أثناء البحث على مخطوطة قديمة بدار الكتب لم تكن قد أضيفت إلى رصيد الدار بعد ، وتبينا أنها جزء من شرح ابن المرأة على الإرشاد .

(٢) شرح بعنوان « المقترح » لعز بن المظفر بن على الشافعى بالجزائر برقم ٦١٧ .

(٣) شرح «الإسعاد على الإرشاد» المؤلف غير معروف، فاس قرويين برقم ١٥٧٤ وبالرجوع إلى الخزانة تبين أنه شرح للإرشاد ، والمؤلف مجهول ويحمل رقم ١٤٠١/٨٠ وهو بخط أندلسى .

ويوجد بنفس الخزانة «قرويين» شرح يحمل عنوان « كتاب الإسعاد فى شرح الإرشاد » تأليف أبى فارس عبد العزيز إبراهيم بن بهزاه المتوفى سنة ٦٦٢هـ/١٢٧٣م تحت رقم ١٢٧٢ / ٨٠ ويكون أبو فارس صاحب الشرح المنسوب لمجهول . ويكون لهذا الشرح نسختان بخزانة قرويين .

(٤) — شرح أبى بكر بن ميمون بجامعة الدول العربية فيلم رقم ١٤٣ صوِّر عن نسخة بمكتبة أحمد الثالث ١٨٦٠ وهو من ٢١٦ ورقة ومسطرته ٢٦ × ١٧ سم .

(٥) « نكت الإرشاد فى الاعتقاد » لأبى إسحاق إبراهيم بن يوسف بن محمد ابن دهاق الأوسى المالكى المتوفى سنة ٦١٦ هـ / ١٢٢٣ م بجامعة الدول العربية رقم الفيلم ٢٣٩ . وتوجد منه نسخة بدار الكتب ٦ علم كلام والفيلم ٢٢٣ ف .

(٦) ورد بكشف الظنون أن هناك شرحا لتلميذ إمام الحرمين أبى القاسم سليمان ابن ناصر الأنصارى المتوفى سنة ٥١٢ هـ / ١١٢٣ م وقد تبين بالبحث أن له نسخة بخزانة القرويين بفاس بعنوان «شرح الإرشاد» للأنصارى المتوفى ٥١٢ هـ / ١٢٢٣م

حسب ما ورد فى فهرس الخزانة ، ورقه ٧١٥ ، وتوجد نسخة أخرى برقم [٧٣٣/٤٠].

وتوجد نسخة ضمن مجموع أوله : « شرح الإرشاد فى أصول الاعتقاد » بمكتبة الكتانى بالخزانة العامة بالرباط، ورقه ٤٧٢ كتانى بخط مغربى، وهو فى ٢٢٤ صفحة من الحجم المتوسط ومسطرته ١٤ × ٢٧ ، ويليه فى هذا المجموع كتاب «مصباح الإصلاح» للبيضاوى من صفحة ٢٢٥ إلى ٢٥٠ ، هذا وللإرشاد مختصر فى الجزائر ورقه ٦١٨ .

١٥ — رسالة فى أصول الدين : [مخطوط] باريس ٦٧٢ (الرسالة الخامسة ضمن مجموعة) .

ويوجد بدار الكتب ، الفهرس العام للمخطوطات ، رسالة بعنوان « رسالة فى التوحيد » رقم ٩٤٠ ، ولعلها تكون هى نفس المخطوطة الموجودة بباريس .

١٦ — الشامل فى أصول الدين : (طبع جزء منه) فقد نشر المستشرق الألمانى كلوبفر جزءا من الكتاب سنة ١٣٨١ هـ / ١٩٦١ م وظهرت نشرة أخرى بتحقيق وتقديم دكتور على سامى والآنسة سهير مختار (دكتورة) ، والسيد / فيصل بدير عون (دكتور) ، منشأة المعارف بالإسكندرية ١٣٨٩ هـ / ١٩٦٩ م . أما النسخة الخطية للكتاب فهى بدار الكتب المصرية رقم ١٢٩٠ (علم كلام) .

— وهناك نسخة منقولة بخط حديث عن السابقة رقمها ٤٢٢٣ ب بدار الكتب.

— ونسخة بمكتبة كوبرولو باستنبول ٨٢٦ ، للجزء الأول من الشامل وهى التى رجع إليها كلوبفر . ونسخة كوبريللى هى الأصل للنسختين السابقتين .

— ويوجد مختصر لكتاب الشامل فى أصول الدين بعنوان « الكامل فى اختصار الشامل » لابن الأمير، أو ابن أمير الحج بمكتبة أحمد الثالث رقم ١٣٢٢ وهى بخط المؤلف ، وفى ٢٧٢ صفحة ، وبجامعة الدول العربية فيلم ١٨٨ .

— وفى مكتبة الأزهر: «مختصر الكامل فى مسائل الشامل» تحت رقم ١٩ توحيد.

والنسخة بها أكل أرضة وبآخرها نقص، وبأولها وقف تاريخه ٧٥٩هـ في ١١٦ ورقها مسطرتها ٢٣ سطراً ٢٣ × ١٩ [ورقها بالكامل ٣٣٧ خصوصية / ١٩ عمومية] .

— هذا وقد نما إلى علمي أخيراً أن هناك نسخة خطية رقم ٣٥٠ بعنوان « شرح اللمع » قيل إنه هو الشامل في أصول الدين، وهو بالمكتبة المركزية لجامعة طهران .

وقد تفضل مشكوراً وقدم لنا هذه المعلومات السيد / ناصر مظاهرى مدير المكتبة، رداً على خطاب أرسله إليه بناء على طلبي، الزميل الأستاذ الدكتور حسين مجيب المصري، أستاذ الأدب الفارسي والتركي بجامعتي عين شمس والأزهر، يستفسر فيه مشكوراً عن مصنفات الجويني إمام الحرمين الموجودة بمكتبة طهران الموقرة، وقد تضمن ردّه جميع المعلومات عما يوجد لإمام الحرمين من مصنفات لديه .

— ويلاحظ أنه إذا صح[1] أن المقصود هنا هو كتاب « الشامل في أصول الدين » نفسه، وأن « اللمع » هو كتاب « لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة » للمؤلف؛ فتكون هذه هي أول مرة يرد فيها ذكر « الشامل في أصول الدين » على أنه شرح لمع الأدلة، قام به المؤلف نفسه لكتاب « اللمع » .

ويحق لنا أن نذكر هنا أن بناء المصنفين واحد مع فارق الإفاضة في الشامل، ولما كانت بداية « الشامل » ساقطة في النسختين اللتين نشرتا، فربما يكون الجويني قد صرح في هذا الجزء الساقط بحقيقة أمر الشامل على أنه شرح اللمع . وهذا يتبين بعد الاطلاع على نسخة مخطوط طهران الذي سيكون له أهمية كبرى لو تبين أنه نسخة كاملة للشامل .

---

(١) السعي جار لتصوير مخطوطة الشامل بطهران – عن طريق جامعة الدول العربية.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

١٧ — كتاب غياث الأمم فى التياث الظلم[١] : (مخطــوط) القاهرة ، دار الكتب ٨ اجتماع تيمور ، الإسكندرية تاريخ ٩٢ ، بنك بور خذا بخش الفهرس العاشر ص ١١ .

١٨ — شفاء الغليل فى بيان ماوقع فى التوراة والإنجيل من التبديل: (مخطوط) معهد المخطوطات بجامعة الدول العربية - ميكرو فيلم ١٥٩ - أيا صوفيا ٢٢٤٦ ونسخة أخرى برقم ٢٢٤٧ .

١٩ — العقيدة النظامية. (مطبوع) تصحيح وتعليق الشيخ محمد زاهد الكوثرى القاهرة ١٣٦٨ هـ/ ١٩٤٨ م نشره أيضا كاويڤر مع ترجمة ألمانية بمطابع شركة الإعلانات بمصر[٢] .

ونسخه الخطية هى : الأسكوريال ١٥١٤ ، أحمـــد الثالث استنبول ١٢٣٧ .

الرسالة النالثة

— نسخة خطية ٣٨٩ (مجموعة) ولها صورة رقم ٧٤١ (تحرير ٥٣٢ فى الإسكندرية، هكذا ورد فى الخطاب المرسل من مكتبة طهران) وأصل هذه الصورة بمكتبة إسماعيل صائب بتركيا رقم ٤٢٨ .

وقد تفضل الأستاذ الدكتور فؤاد سزجين فكتب لى بما يفيد أن هناك نسخة برقم ١٣٨٣ وأخرى برقم ١٥٣٧ بالإضافة إلى السابقة، والتى رقمها ٤٢٨، وهذا ما يؤكد وجود النسخة بمكتبة إسماعيل صائب بتركيا السالفة الذكر .

(١) للمخطوط تسمية أخرى أرادها له مصنفه ، وإن كان الكتاب لم يعرف بها حتى الآن وهى : « الغياثى » قال فى آخر صفحة ٨ منه : « ... وهذا إذا تم غياث الأمم فى التياث الظلم، فليشتهر بالغياثى .. » (يراجع ماذكره فضيلة الشيخ محمد زاهد الكوثرى فى تقديمه للعقيدة النظامية حين قال : « إن غياث الأمم كتاب آخر غير الغياثى . . . . » .

(٢) يلاحظ أن كتاب « العقيدة النظامية هو الجزء الخاص بالعقيدة من كتاب كبير للجوينى هو : « العقيدة النظامية فى الأركان الإسلامية » على نحو ماذكرنا سابقا .

٢٠ — لمع الأدلة فى قواعد عقائد أهل السنة والجماعة[1] : (مطبوع) نشر بتحقيق وتقديم كاتبة هذه السطور ومراجعة المرحوم الدكتور محمود الخضيرى .

(انظر سلسلة « تراثنا » ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر سنة ١٩٦٥ .

٢١ — مسائل الإمام عبد الحق الصقلى وأجوبتها للإمام أبى المعالى : (مخطوط) دار الكتب ١١ فقه مالك ، وقد اهتم بدراستها الأستاذ الدكتور امبرتو ريزيتانو الأستاذ بجامعتى روما بإيطاليا وعين شمس بمصر سنة ١٩٥٣ .

٢٢ — كتاب « أسماء الله الحسنى » : لم يرد اسم مؤلفه فى أوله وإنما ورد فى نهاية الكتاب هكذا : « وهو أبى المعالى إمام الحرمين ممثل السنة أدخلنا الله فى بركاته » .

وتوجد نسخة هذا الكتاب بالخزانة الملكية بالرباط تحت رقم ٨٠٩٨ وهى فى ١٨٩ صفحة ومسطرتها ٢٥ × ٣٤ ، به بياض فى أوله وآخره كتب الناسخ : « وهذا البياض الذى فى أوله وآخره منعنا منه الحال لأنه كان فى النسخة التى نسخته منها [انظر ل ١٨٩]

أوله صفحة ١ .

« بسم الله الرحمن الرحيم .

ثم [بياض بمقدار أحد عشر سطراً ، ثم يبدأ الكلام فى أول السطر كالآتى :

« الشهيد سبحانه وله الحمد ، الشهادة يسمى حاملها بالشاهد .

[ثم بياض بمقدار ثلاث كلمات] ثم يستأنف الكلام .

---

(١) ويصح أن نأخذ فى الحسبان هنا ماورد عن « الشامل فى أصول الدين » فقد ورد أنه شرح « للمع الأدلة . . » طبقا لما وصل إلينا من معلومات من المكتبة المركزية بجامعة طهران بإيران . انظر صفحة ٢١ من هذا التقديم .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

ويتخلل البياض ص ١ ، ٢ ، ٣ ، ٤ ، ٥ ، ٦ ـ ثم تتوالى الفصول :

« فصل فى الشهادة ، فصل فى أنه على كل شىء قدير ، فصل فى أن النفخ فى الصور حق ، وفصل : إن الله يبعث من فى القبور ، فصل فى أن الساعة آتية لاريب فيها ، فصل فى أن لقاء الله حق . . . الخ .

وينتهى المخطوط على النحو التالى :

بعد الصلاة على النبى . . ثمّ جميع الديوان . . . وبياض بمقدار أربع كلمات ثم سطر ١٤ من نفس الصفحة ، ويرد فيه اسم إمام الحرمين [انظر صفحة ١٨٩] .

وأغلب الظن أن هذا الكتاب ليس لإمام الحرمين وإنما لوالده؛ وذلك لأن أسلوب الكتاب لايتفق وباقى كتبه ، ويقترب كثيراً من كلام والده الشيخ محمد ابن عبد الله الجوينى .

رابعا : مصنفات فى الجدل :

٢٣ ـ الكافية فى الجدل[1] : وهو المصنف الذى بين أيدينا .

خامسا : مصنفات فى الخلاف :

٢٤ ـ الدرة المضيّة فيما وقع من خلاف بين الشافعية والحنفية :

المتحف البريطانى ـ القسم الشرقى ٧٥٢٤ .

(١) بمناسبة ذكر كتاب الكافية فى الجدل » الذىهو بين أيدينا نسجل أنه وقع بين أيدينا مصنفان فى الجدل وأصوله بخزانة قروبين . وهما مصنفان قيمان :

الأول : القوادح الجدلية : تأليف الإمام أثير الدين ابن الفضل بن عمر بن المفضل الأبهرى المتوفى سنة ٦٦٣ هـ / ١١٧٤ م وهو بخط مغربى، ضمن مجموعة من ٥٩ / ب إلى ٧٨ / ١ . وقع الفراغ من نسخه عام ٧٤٦ هـ / ١٣٥٧ م من نسخة بخط الشيخ الحنفى أبى عبد الله محمد بن يحى بن يحى بن عمر ابن الحباب المعافرى رقم $\frac{١٣٦٧}{٧}$ ٨٠ .

والثانى : «المقترح فى المصطلح فى الجدل» تأليف أبى منصور محمد بن محمد بن سعد الشافعى البهاوى المتوفى ببغداد ٥٦٧ هـ / ١١٧٨ م وهو بخط أندلسى متقن ، مكتوب بالسواد وقع الفراغ منه سنة ٦٦٣ هـ / ١٢٧٤ م ورقه : ١٣٠٣ / ٨٠ .

٢٥ — غنية المسترشدين فى الخلاف : ذكره ابن خلكان[١] وليس له نسخ فى المكتبات، طبقا لما وصل إلينا من معلومات حتى الآن .

خامسا : مصنفات فى علوم أخرى :

٢٦ — قصيدة من نظمه وهى وصية إلى ولده القاسم (مخطوط) .

برلين الرسالة الثالثة ٧٦٢١ .

ومطلعها :

إلى كم تماد فى غرور وغفلة وكم هكذا النوم إلى غير يقظة

(يلاحظ أن البيت هكذا : مكسور)

٢٧ — كتاب النفس :

ذكره الجوينى نفسه فى سياق أقواله فى كتاب العقيدة النظامية[٢] وليس له نسخ فى فهارس المكتبات .

٢٨ — ديوان خطبة :

ورد ذكره لدى السبكى فى طبقات الشافعية الكبرى[٣] وليس له نسخ فى فهارس المكتبات .

---

(١) وفيات الأعيان لابن خلكان : ج ١ ص ٣٦١ .

(٢) انظر صفحة ٥٩ من كتاب « العقيدة النظامية » للجوينى تحقيق وتقديم الشيخ محمد زاهد الكوثرى .

(٣) طبقات الشافعية الكبرى للسبكى ج ٣ ص ٢٦٤ (طبعة أولى) .

(٣)
مذهبه فى الجدل

اعتاد أهل الفكر وخاصة المشتغلين منهم بالفلسفة ، أن يعتبروا « الجدل » أسلوب تحصيل معرفة غير يقينية ، متأثرين فى ذلك بتراث فلسفى متوارث هو التراث الأرسطى من الفكر اليونانى، وتراءى لهم أن العرب فى العصور الوسطى ، على اختلاف فئاتهم قد أخذوا « الجدل » عن التراث الفكرى اليونانى، وأنهم خاضوا فيه على اعتبار أنه وسيلة توصل إلى معارف لا تمثل إلّا مرتبة ظنية من حيث اليقين[1] .

---

(١) من التعليقات العلمية الواضحة ماصرح به الأستاذ الدكتور إبراهيم مدكور فى تصديره لكتاب « الجدل » لابن سينا . قال : « تبدو أهمية الجدل .. فى الأمور الدينية والمدنية ... » (انظر صفحة ٤ من التصدير لكتاب : « الشفاء » ـ « الجدل » تحقيق الأستاذ الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى ـ القاهرة ١٣٨٥ هـ / ١٩٦٥ م ـ الثقافة والإرشاد القومى ـ بمناسبة الذكرى الألفية للشيخ الرئيس) فهذه عبارة تشير إلى مايمكن أن تكون عليه موضوعات الواقع من تنوع يرجع الى طبيعتها التى جبلت عليها بالخلقة : فالجزئيات الواقعية منها ما هو حقائق اجتماعية (مدنية) أو نفسية . . . الخ . والعبارة تنبه الى هذا الاختلاف ، الذى وعاه ابن سينا ، ووعى مايتطلبه من تقدير لمفهوم « النسبية » ودرجات الاحتمال . وإنى لأرى أن هذه الحقيقة تتفق وما يمكن أن ينتهى إليه الباحث من نتائج تخص الجدل السينوى ، الذى يصدر فيه ابن سينا عن أصول إسلامية من حيث تقدير المحسوس ومقتضياته . فهو كمفكر يتأثر بالأصول الإسلامية ، يعتقد فى وجود خارجى منفصل عن الذات العارفة ، وهو مايجعله يختلف اختلافا جذريا مع أرسطو . الذى ينصرف عن تقدير الواقع فى ذاته لأنه يرده فى مذهبه لتفسير الوجود ، إلى مادة متعقلة هى « الهيولى » ومن هنا كانت « ظنية » المنهج المرتبط بالمحسوس المتلاشى عنده .

« الجدل عند أرسطو يؤدى إلى معرفة ظنية لأن مقدماته ظنية خلافا للبرهان الذى مقدماته يقينية ونتائجه يقينية .

ويمكن الرجوع بالنسبة لجدل أرسطو إلى مايلى :

Aristotle : Organon Posterior Analyrtcs, Topica [Loeb classical Library London 1960

وللطوبيقا ترجمة فرنسية قام بها تريكو Tricot سنة 1950 ـ كما ترجمه إلى العربية الدكتور عبد الرحمن بدوى بعنوان منطق أرسطو جـ ٢ القاهرة ١٩٤٩ .

أما الترجمة اللاتينية للطوبيقا فقد قام بها والييس :

Aristotelis Topicorum Octo Commentario ed . M.Wallies. Berlin 1891

وانظر أيضا الدراسة التى قام بها لالاند فى قاموسه الفلسفى عن « الجدل » « Dialectique » =

ولـكن « الأصوليين » من أهل الـكلام والفقه اتخذوا منـذ بداية نشاطهم الفـكرى ، مواقف فى تحصيل المعارف عرفت بـ « الجدل » ، وهو من نتاج قريحتهم وممارساتهم للعلم ، خاصة علوم الدين ، ولهم فى ذلك أقوال تعرف بـ « الجدل » من حيث اللغة ومن حيث الاصطلاح ، وتبين الأسس التى يقوم الجدل عليها ، وهذه الأسس ترتبط بمذاهبهم فى المعرفة أو مدارك العلوم عامة ، والعلوم الدينية خاصة ، بحيث نجد أن الـكلام فى الجدل بالنسبة لأية شخصية من أهل علم الأصول ، يقتضى التعرض لآراء هذه الشخصية فى العلم ، الأمر الذى يجعل « للجدل » عندهم منذ البداية سمة الأداء إلى اليقين دون المعرفة الظنية .

والجوينى إمام الحرمين ، فيما يدلى به من آراء تخص الجدل فى كتابه « الـكافية فى الجدل » يبين أهم مميزات الموقف الجدلى ، كما يحرص على استعراض الـكثير من أقوال السابقين عليه ، ناقدا ما تراءى له من مواقفهم ، كاشفا عن أصول الجدل ، وذلك من أجل استبعاد أى خلل يمـكن أن يؤثر على حسن سير عملية الوصول إلى اليقين .

لذلك كان تفصيل القول فى مفاهيم الجدل عند هذا الإمام الجليل أمر له أهميته لإبراز أصالة موقف المفـكر المسلم عامة ، والجوينى إمام الحرمين خاصة ، ولدحض تلك الفـكرة المسبقة ، التى تسيطر على عقول كثير من الباحثين المحدثين ، ألا وهى أن المفـكر المسلم ناقل فى مجال « الجدل » عن أرسطو . وهذا أمر غير حقيقى على نحو ما سنتبين بعد ، سواء كان هذا المفـكر من المشتغلين بعلوم الدين أو الفلسفة[1] .

* * *

= وأيضا كتاب أو بانك « مشكلة الوجود عند أرسطو » باريس ١٩٧٢

Aubenque ; Le Probléme de L,être Chez Aristote . Paris 1972

(١) ارجع فى هذا مثلا إلى نص كتاب « الجدل » لابن سينا المشار إليه فى هامش رقم ١ من الصفحة السابقة .

يلاحظ الباحث أن الجوينى يظهر منذ البداية حقيقة مهمة جدا بالنسبة «للجدل» وهى أنه « نظر » .

يصرح بذلك عند حديثه عن « النظر » و « المناظرة » التى هى « مفاعلة »[1] من « النظر » والتى يرادفها فى تقديره لفظ « مجادلة » وأنه لا فرق فى نظر أهل العلم بين « المجادلة » و « الجدال » و « الجدل »[2] فأصبح « الجدل » الذى جعله مرادفا للمناظرة: « نظر » وهو يعتبر أن كل « مناظرة » « نظر » وإن كان لا يرى أن كل « نظر » « مناظرة »[3] مما يجعل «الجدل» أسلوبا من أساليب النظر أى أنه « نظر» ولكن على أسلوب « المفاعلة » أى على أسلوب التدافع والتنافى على نحو ما سيتضح من تعريف الجوينى « للجدل » بعد .

وأهمية هذه الحقيقة تكمن فى أن« الجدل » بما أنه « نظر » و« النظر » موصل إلى الحقيقة ، « فالجدل » موصل إلى الحقيقة ولكن على أسلوب التدافع الذى لا يزيد الوصول إلى الحقيقة إلا قوة ، ووضوحا ، لأنه احتكاك بين اثنين يبغى كل منهما الحقيقة لوجه الله ، على نحو ما يبين الجوينى ذلك فى« آداب الجدل »[4]. وهذه حقيقة يشترك فيها الجوينى مع غيره من المفكرين المسلمين . إذاً « فالجدل» عند علماء المسلمين عامة والجوينى خاصة ، غيره عند « اليونانيين » ؛ إذ أن الجدل عند هؤلاء وخاصة أرسطو ، لا يؤدى إلا إلى معرفة ظنية كما سبق وأشرنا إلى ذلك[5] .

وهذا اختلاف بيِّن لا يؤكد تباينهما وحسب ، وإنما ينبه إلى أن كلا منهما لابد وأنه يعتمد على أسس مخالفة للآخر ، وأن هذه الأسس ترجع إلى مذهب كل فريق فى « المعرفة » أو « مدارك العقول » .

(١) انظر (ل٨ش) من النص . (٢) نفس المرجع السابق . (٣) نفس المرجع السابق .
(٤) انظر [ل ٨٧ ى] من المخطوط فصل « باب الجدل » .
(٥) انظر هامش رقم ١ من صفحة ٢٦ من هذا التقديم .

الأمر الذي يجعلنا نتتبع الجويني في تناوله «للجدل» من أجل إبراز هذه الأسس التي تستند إليها أقواله في « الجدل » .

وستتبين أن منها ما يخص وجهة نظره في « النظر » عامة ، ومنها ما يتعلق بالموقف الجدلي خاصة ، وهو موقف التدافع والتنافي في كسب المعرفة الحقيقية ، سواء كانت حقيقته على سبيل « القطع » أو « الترجيح » . والترجيح عند الجويني يؤدي إليه « النظر » ، ويناسب موضوعات معرفة معينة ، تبتعد عن مفهوم «المطلق» .

ومن أبرز ما يجب أن يلتفت إليه الباحث أن إمام الحرمين ، كغيره من المفكرين المسلمين ، قد طبق قاعدة توضيح الحدود ببيان مضمونها قبل أن يخوض في موضوعه ، وذلك حسما لأي خلاف قد ينتج عن غموض مدلول الألفاظ[1] . وهذه قاعدة حميدة جعلت من طبقها من المفكرين على قدر كبير من الوضوح في الأداء العلمي لمختلف آرائه[2] .

---

(١) يلاحظ أن هذا التحديد للمضمون ، ليس على سبيل المصادرات ، أي وضع الأمور بصفة مسبقة كنتيجة لتأمل نظري خالص ، لايقيم للواقع الجاري وزنا ، وإنما هو على سبيل تحديد مضمون معين أفادت به التجارب والممارسات ، وهو يرغبه دون غيره ، لأن اللفظ كمصطلح ، له أكثر من مضمون بين أهل النظر في ذلك الزمان ، فالتجربة أو الممارسة هنا ، ثم الواقع المقصود للمضمون ، هما اللذان يمثلان أساس اختيار الجويني لما يشتمله الحد .

ولايخفى على الباحث ما لهذا الموقف من أثر واضح في حسم الخلافات التي تنتج عن تعدد مضمون المصطلح الواحد بين العاملين بالعلم ، وخاصة المتناظرين منهم ، ولقد أشار المحدثون من الأوروبيين وخاصة أصحاب المدرسة الواقعية إلى قيمة تحديد مضمون الألفاظ (انظر في هذا مادة Realisme بالقاموس الفلسفي للالاند .

Dictionnaire Technique de Philosophie par Lalande art : Réalisme

(٢) يلاحظ أن الجويني يخصص الكتاب برمته للكلام في « الجدل » وهذا مايصرح به لتبرير التسبيق بالكلام في « الجدل » على الكلام في « العلم » يقول في ذلك : « وإنما قدمنا النظر والجدال ، لكونه مقصود هذا الكتاب ولقبه » (انظر ل ٨ ش من المخطوط) . ويلاحظ أن كلامه في العلم من أجل توضيح ما يتعلق منه بالجدل ، لذلك يمكننا أن نقول إن بناء الكتاب من حيث ترتيب فصوله وأبوابه قد قصد به توضيح «الجدل» . فإذا وقفنا عند بنائه للكتاب وما ورد به من مادة نجد أنه سبق بذكر =

ويتبين الباحث من دراسته للنص أن للجدل أسسا عامة وأخرى خاصة ، ترتبط بموضوع البحث المطبق عليه أسلوب الجدل .

وأن هذه الأخيرة ، أى الأسس الخاصة ، لا تنفصل عن الأولى ، بل تعتمد عليها ، فهى تنطلق منها .

(ا) الأسس العامة لمذهبه فى الجدل :

فإذا كان للتعريف[1] بالحدود هذه القيمة لديه ؛ فيجب أن نبدأ بإثبات تعريفه للجدل ، وبيان ما يحمله هذا التعريف من معان تجعله ذا ثقل خاص مميز فى توضيح أصول المعرفة عامة والمعرفة الجدلية الفقهية خاصة .

أما هذا التعريف فهو :

قال الجوينى: « الصحيح أن يقال (فيما يتعلق بالجدل) إنه « إظهار المتنازعين مقتضى نظرتهما على التدافع والتنافى بالعبارة ، أو مايقوم مقامها من الإشارة والدلالة[2] » .

وهذا تعريف كما نتبين يمثل رأيه فى الجدل من ناحية الاصطلاح .

= الحدود المستعملة بين أهل الجدل حيث وقف وقفة مفصلة عند « الحد » و « النظر » و « العلم » و«السؤال الجدلى» . ثم بين كيفية الحصول على الأحكام الشرعية ، فتكلم عن المعالى والتعلق بها ، موضحا كيفية الاعتراض على القياس ببيان فساد الوضع ، وكيفية الاحتجاج بالعلة المأخوذة من أصلين بين الخصمين ، حيث إن الجدل عنده بين خصمين ، كما سنبين ذلك بعد قليل ، وكيفية التعلق بالأولى وشرح المقصود بالترجيح مبينا وجوهه وأقسامه . وحرص فى ختام عرضه على بيان آداب الجدل وكيفية الحذر من حيل المتناظرين ، كما سجل مايستعمل من أمثال وحكم عند تعدى أهل الجدل بعضهم على بعض إمعانا منه فى إعطاء صورة واقعية لما هو جار بالفعل فى هذا المجال . وتقييما لكل جزئية منه بمعيار الحقيقة و العلم .

(١) يصرح الجوينى فى مستهل هذا الكتاب بما يلى : « اعلم أنه لايتم تحقيق النظر لمن لا يكون مستوفيا لمعانى مايجرى بين أهل النظر فى معانى العبارات وحقائقها على التفصيل والتخصيص معرفة على التحقيق ، فتكون البداية إذا بذكرها أحق وأصوب . (ل ٤ ى من المخطوط أى ص ١ من المطبوع الذى بين أيدينا) .

(٢) ل ٨ ى من المخطوط ص ٢١ من النسخة المطبوعة التى بين أيدينا .

وقد ذكره بعد أن تعرض للفظ « الجدل » من ناحية اللغة مبينا المقصود بالنظر و « المناظرة » و « المجادلة » التي هي مفاعله[1] ، وهو ماسنبينه تفصيلا بعد قليل .

غير أن هذا التعريف لم يرد عند الجويني إلا بعد أن تحدث عن « الحد » وأحكامه ، فكأنه أي هذا التعريف لا يمكن أن تتبين أبعاده إلا بعد التعرف على رأى الجويني في « الحد » إذ أن كلامه في « الحد » يكشف عن كثير من معالم نظرته في « الجدل » .

الحـــد :

يستهل الجويني كلامه في « الحد » بإثبات ألفاظ ثلاثة على أنها مترادفة :

« الحد » ، « الحقيقة » و « المعنى »[2] ويقول : إن هذه الألفاظ الثلاثة « على عرف علماء الأصول واحد » . ثم يضيف بأن لكل منها مزية « اختصاص » في لسان العرب على اعتبار أن لفظة « الحد » مثلا : « لاتجرى مستحسنة في الكشف عن بيان كل شيء وصفاته »[3] .

ويبين ذلك فيقول :

فإنه لايحسن أن يقال : ما حد الإله ؟ وما حد علمه وقدرته ؟ ولكن يقال : ما حقيقة الإله وصفاته[4] . أو « مامعنى الإله وقدرته وعلمه »[5] على اعتبار أن لفظ « الحد » في اللغة يتضمن إشارة إلى « النهاية » وهذا مالا يليق بالله وصفاته .

وهذه لفتة واجبة الصدور عن أصولى مسلم عربى يعرف ثراء اللغة ويلم بأصول الأداء عن الحقائق الدينية الكبرى .

(١) ل ٧ ش من المخطوط ص ١٩ من النسخة المطبوعة التي بين أيدينا .
(٢) ل ٤ ى من المخطوط ص ٣ من النص الذى بين أيدينا .
(٣) نفس المرجع السابق . (٤) نفس المرجع السابق . (٥) نفس المرجع السابق .

وبعد هذه التفرقة الدقيقة بين أداء الألفاظ المعانى ، يقدم تعريفه للحد والحقيقة فيقول :

أصح العبارات فى بيان معنى الحد والحقيقة هو هاهنا : اختصاص المحدود بوصف يخلص له[1] .

ومعنى هذا أنه يرفض عدة تعريفات مشهورة مثل :

« إنه الجامع المانع » و « هو اللفظ الوجيز المحيط بالمعنى » .

ومن أهم ما يجب إبرازه ، سبب اختياره للعبارة الأولى التى ذكرها يقول :

« وإنما اخترنا العبارة الأولى ، لأن الحد يرجع إلى عين المحدود . وصفته الذاتية »[2] .

ويضيف فيبين أن ذلك فى « العقليات » وفى كثير من الشرعيات[3] .

وهنا تتضح أول سمة من سمات مذهبه فى الحد أو مذهبه فى الجدل ؛ لأن من مقومات الجدل « الحدود » هذه السمة هى : « الواقعية » أو الارتباط بالواقع ، لأنه فى هذه العبارة التى اختارها يهتم ببيان أن الحد يرجع به إلى « عين المحدود » و « صفته الذاتية » وعين المحدود هى حقيقته أو عينه أى واقعه .

وتراه يشير إلى الصفة الذاتية التى هى ، طبقا لكلامه فى « الصفة » فى كتبه الكلامية على اختلافها ، خاصة « الشامل فى أصول الدين » و « الإرشاد إلى قواطع الأدلة فى أصول الاعتقاد » و « لمع الأدلة » يقول : « كل صفة إثبات لنفس ، لازمة ما بقيت النفس ، غير معللة بعلة قائمة بالموصوف[4] » .

---

(١) ل ٤ ى من المخطوط أى ص ٢ من النسخة المطبوعة التى بين أيدينا .

(٢) نفس المرجع السابق .

(٣) نفس المرجع السابق .

(٤) انظر مثلا كتاب : الإرشاد إلى قواطع الأدلة فى أصول الاعتقاد ، طبعة القاهرة ص ٣٦ .

وهذا يعنى أنه ينبذ ماهو متصور بعيدا عن واقع خارجى متحقق بصفة منفصلة عن الذات العارفة ، ويُقبِل على مايمثل حقيقة موجودة فعلا وليس فقط متصورة . والتعريفان اللذان لم يلقيا لديه القبول ، لايقومان على تقدير ما هو حقيقة ، وإنما يحومان حولها ، ويتعلقان باللفظ أكثر من الواقع[1] ، وهو لذلك يهاجم المعتزلة القدرية ، لأنهم ما رجعوا فى اسم ولا صفة ولا حقيقة إلا إلى العبارات واللغات .

ويلاحظ أن الجوينى يحدد مجالين فيما يتعلق باستعمال « الحد » :

الأول : وهو « العقليات » ، والثانى : وهو « الشرعيات » ولعله يصح أن نبين هنا ما يقصده بكلٍّ .

إن العقليات لديه ليست ما هو متعقل بعيدا عن الحقيقة الواقعة ، وإنما هى ما يقابل « الشرعيات » ، التى مجالها الشرع ، أى التى تعتمد فى المقدمة على « الخبر المنزل » ؛ فالخبر المنزل هو مصدر الحقيقة فى « الشرعى » أى أن له مكان الصدارة والأولوية فى الدلالة على الحقيقة .

أما العقليات التى ميزها الجوينى عن الشرعيات ، فهى موضوعات المعرفة التى لم يرد فيها خبر منزل ، وبالتالى يحق للباحث أن يعمل فيها فكره من أجل التعرف على حقيقتها ، وهدفه هو : الكشف عن حقيقتها فى ذاتها بعيداً عن الذات العارفة .

ورد عند الجوينى عن حكم الحد ما يلى :

« فمن حكمه أنه العلة لا غير ، فحد كل محدود علته ، عقليا كان الحد أو سمعيا[2] » .

ثم قال : « وإن كان من العلل ما لا يكون كذلك كأكثر علل الشرع »[3] .

---

(١) انظر آخر لوحة ٤ يمين من المخطوط أو ص ٢ من المطبوع الذى بين أيدينا .

(٢) انظر ل ٥ ى من المخطوط ص ٦ من النص الذى بين أيدينا .

(٣) نفس المرجع السابق .

ويعطى مثال « الشيء » الذى حده : « ما هو ثابت أو موجود » . وينبه إلى قيمة « لام التعليل » . كل هذا يعنى أن العقلى لديه هو ما لم يرد فيه نص .

ثم مما يبرر ذلك ما ورد عن الجوينى أيضاً حين قال :

« هلا قلتم مثله فى عكس علل الشرع ؟

قيل : فيما صلح من ذلك حد ، أجرى فيه هذا ، وما لم يصلح أن يكون حدا لم يجر هذا فيه ، فلأن الحكم فيه ربما تأخر عن العلة ، وصارت العلة ، علة له حين ثبت بالشرع حكمها ، بجعل الشرع لها علة له ، من حين أثبته ، وعلل العقل أحكامها أنفسها ، وهى معنى قول العقلاء : إنها موجبات أنفسها ، حين خلقت أنفسها ، إذ ما قيل فيه إنه لنفسه ، فمعناه : إن نفسه هى هو لا غير »[1] .

فكأنه بهذا يكشف عن نوعية موضوعات المعرفة التى يطلب لها الحد :

ما لم يرد عنه خبر منزل وهو ما سماه بالعقلى ، لخلوه من الشرعيات ، وما ورد فيه نص منزل ، وهو الشرعى .

ولا يخفى على الباحث أن اختلاف طبيعة الموضوعات يترتب عليه اختلاف مناهج التحصيل ، وهذا أمر حرص عليه الجوينى[2] .

والجدل ، مثلا ، هو المنهج المناسب لموقف من مواقف التحقق للوصول إلى الحقيقة ، إلى جانب مناهج أخرى توصل إلى الحقيقة وإن كان ، إذا ما قورن بها يبدو أكثرها حيوية . ولذلك فهو ليس منهجا عاما ، على نحو ما عليه الأمر عند أفلاطون[3] مثلا فى نظريته فى الجدل الصاعد والهابط .

---

(١) انظر ل ٥ ش من المخطوط ص ٩ من النص الذى بين أيدينا .

(٢) انظر مثلا فصل المعرفة عند الجوينى من كتاب الجوينى إمام الحرمين . سلسلة أعلام العرب رقم ٤٠ (طبعة أولى ١٩٦٣ وطبعة ثانية سنة ١٩٧٠) .

(٣) انظر الجدل الأفلاطونى بكتاب تاريخ الفلسفة اليونانية للدكتورة أميرة حلمى مطر . بقلم كاتبة هذه السطور .

إن الجدل عند المسلمين عامة والجوينى خاصة منهج مناسب لموقف المدافعة .

وسواء كان الأمر يتعلق بالمدافعة والمنازعة أو بغير ذلك من مواقف البحث عن الحقيقة ؛ فإن هدف الجوينى هو التعرف على « عين المحدود وصفته الذاتية » أى على حقيقته .

وهذا موقف يخالف الجوينى فيه المعتزلة القدرية خاصة ، كما سبق وأشرنا إلى ذلك .

ويحرص الجوينى على تفصيل القول فى بيان وجهة اختلاف نظره مع المعتزلة القدرية لبيان أبعاد رأيه فى الحد . فيناقش مسألة مهمة[1] وهى :

أيهما أسبق : اللفظ أم الحقيقة ؟

ويلاحظ أنه يبدأ بإثبات أن المعتزلة والقدرية « مارجعوا فى اسم ولا صفة ، ولا حقيقة إلا إلى العبارات واللغات »[2] .

ويبين أن تعريف المعتزلة الذى زيفه وهو أن الحد : « هو اللفظ الوجيز المحيط بالمعنى » لا يكشف عما إذا كان ما أحاط به اللفظ هو الحقيقة ، فهذا الحد يغفل أمرا مهما وهو أن مضمون اللفظ أو ما أحاط به اللفظ ، يكون دون اللفظ ، أما اللفظ فلا يفيد دونه[3] .

أى أن الحقيقة موجودة أولا واللفظ يجىء ليعبر عنها .

ويحرص الجوينى على الرد على من يتحدث عن الحقيقة فى اللغة بمعنى أن : « هذا اللفظ اسم لهذا حقيقة ، ولذاك مجازا » .

---

(١) يلاحظ أن هذه المسألة من أكثر المسائل التى شغلت بال المحدثين .

(٢) ل ٤ ى أى ص ٢ من النسخة المطبوعة التى بين أيدينا .

(٣) نفس المرجع السابق .

فيبين أن الحقيقة اللغوية غير «الحقيقة» التى يعنيها هنا وهى الوجود بغض النظر عن العبارة التى تعبر عنه ، إذ أن الحقيقة اللغوية هى :

« العبارة المستعملة فيما وضعت له بأصل الوضع[1] » أى أنها فى أصلها كان وضعها من أجل الاستعمال للتعبير عن وضع معين ، وفرق بين أن يكون الهدف منه أمراً ما : التعبير عن وضع ، وبين أن يكون القصد من ورائه الاكتراث بالمعبر عنه من حيث هو موجود .

وبعد بيان الحقيقة اللغوية يشير إلى المجاز فيقول إنه العبارة التى :

تجوز به إلى غيره لضرب من الشبه[2] .

ثم يقول : « وليس هذا من العلل التى عنينا بالحقيقة فى شىء » .

ويبين بعد ذلك أن الحقيقة هى : « حق المذكور ومقطعه ومفصله الذى به قوامه وثبوته[3] » .

ويسمى هذا «معنى الحقيقة فى اللغة» وهو يختلف كما نتبين عن «الحقيقة اللغوية» وهذا يعنى أن الحقيقة فى اللغة هى : « العلة » ، لأن المعلول بعلته امتاز عما سواه ، وبها ينفصل وينقطع عما سواه[4] .

ويذكر ، لإلقاء مزيد من الأضواء على الفرق بين « الحقيقة » التى هى « العلة » والحقيقة اللغوية ، أن العرب أرادت بالحقيقة : مقطع الشىء ومفصله هذا بالنسبة لمعنى « الحقيقة » التى يعنيها هو والعلماء الذين قالوا : إنها « علة المعلول مقطعه ومفصله »[5] وهو لهذا يبين أن هذا المعنى اصطلاحى لدى العلماء .

(١) نفس المرجع السابق أى ص ٢ من النسخة المطبوعة التى بين أيدينا :
(٢) نفس المرجع السابق . (٣) نفس المرجع السابق .
(٤) ل ٤ ش ص ٣ من النسخة المطبوعة التى بين أيدينا .
(٥) ل ٤ ش أى ص ٣ ، ٤ من النص الذى بين أيدينا .

ومما يجدر بنا الإشارة إليه ، مايصبغ فكر العرب عامة ، والعلماء منهم خاصة ، من سمات الفهم الاستقرائى ، إذ أنه يصرح بأن مقطع العلة ومفصلها يكون بعد مراحل هى : مراحل مقاربة ومفارقة « بين ماجمعوا وما فرقوا »[1] حتى الألفاظ عندهم لاتوضع بلا تحديد مضمون ، وإنما تكون بعد مراحل استقراء ممثلة فى المقاربة والمفارقة اللتين تمثلان مرحلتين من أهم مراحل التفكير العلمى الحديث فى تحديد مايحكم الجزئيات الموجودة فى التجربة من أحكام هى القوانين العلمية .

فكأن « العلة » هنا التى هى « الحقيقة » والتى هى « الحد » هى بمثابة القانون العلمى الذى تنتظم تحته أفراد المحدود ولذلك كان الحد عنده كما ذكرنا هو :

« اختصاص المحدود بوصف يخلص له » .

فتعبير « يخلص له » عند الجوينى يوجب القيام بعمليات : المقاربة ، والمفارقة ، التى هى من مراحل الاستقراء العلمى فى تحديد القوانين العلمية على نحو ما بينا .

ويكون الحد عنده ، له من المكانة فى تحصيل المعرفة ما يجعله معبراً على الحقيقة فى ذاتها والحقيقة بالمفهوم العلمى الحديث أى : قانون .

ويتبين هذا المضمون لـ « الحد » أكثر وأكثر عندما يتحدث عن « الحقيقة » و « المعنى » اللذين هما واحد فى عرف العلماء فيقول : لأن الحقائق المذكورات هى المعنية بالعبارات ، فسميت الحقيقة لذلك معنى[2] .

وهذا تعبير صحيح عن فهم للحقيقة يقوم فى أساسه على احترام المذكورات ، أى الحقائق الجزئية فى ذاتها ، وما هذه إلا نظرة واقعية علمية صائبة هى أساس نهضة البحث العلمى الحديث من ناحية الاهتمام بالمفارقة والمقاربة أى بالاستقراء .

---

(١) نفس المرجع السابق .

(٢) نفس المرجع السابق ص ٤ من النص الذى بين أيدينا .

ولا يفوت الجوينى إثبات سبب رفضه لتعريف « الحد » بأنه هو الجامع المانع » وهو ضرورة التفرقة بين « الحقيقة » بمعنى « العلة » والحقيقة اللغوية ؛ فيقول إنه « تحديد بالمجاز المشترك[1] » و « ليس للصفات والعلل فعل الجمع والعجز »[2] كما لا يفوته بيان أن « الحصر والامتياز » لا يقع بالعبارات ، وإنما يقع بمعانى العبارات وأنه لولا تلك المعانى والصفات فى المذكورات ، لما أفادت العبارات فى الكشف ولا كانت للمواضعة عليها بين أهلها أثر ، ولا معلوم[3] .

وإمعانا فى توضيح موقفه من « الحقيقة » يستعين بمثال يقضى على ادعاءات المعتزلة فيما يتعلق بالعبارة وقيمتها ، ويكشف عن المقصود بالحقيقة بيسر؛ يقول فى ذلك:

« ألا ترى أن من وصف الشيء بأنه أسود ، ولا سواد فيه ، لغى وصفه وسقطه ولو كان فيه السواد ولم يصفه واصف أصلا ، لم يلغ ، ولا خرج عن معناه »[4] .

وهذا مثال يبين أن « الحقيقة » لها وجود قبل اللغة . أو كما يقول هو :

« إن المعانى سابقة للعبارات والاصطلاحات، لثبوت المعانى وطروء[5] العبارات

و « المعنى » لديه مرادف لـ « الحقيقة » و « الحد » .

وبالتالى نراه يرفض موقف المعتزلة والقدرية رفضا باتا ، عند ما يقول :

« فلم يصح لهذا أن يجعل ما لا قوام له دون شىء حقيقة ، ولا يجعل ما له قوام دونه حقيقة »[6] .

ونراه يهاجم المعتزلة والقدرية ، لموقفهم من العبارات على اعتبار أنه موقف خطير أدى بهم إلى نفس الصفات .

---

(١) نفس المرجع السابق . (٢) نفس المرجع السابق : (٣) نفس المرجع السابق .

(٤) ل ٤ ش أى ص ٤ من النص الذى بين أيدينا .

(٥) نفس المرجع السابق . (٦) نفس المرجع السابق .

وهنا نرى أن لكلامه في « الحد » مجالا واسعا يتصل بالشرعي والعقلي .
والقول بنفس الصفات من الأمور العقائدية التي خالف فيها المعتزلة الحقيقة الشرعية في الأصول العقيدية .

ونراه يوجب عليهم تصحيح موقفهم على النحو التالي[1] :

(١) يجب صرف العبارة إلى معرفتها .

(٢) إن القول بأن العبارة الكاشفة عن المعنى هي الحقيقة دون المعنى كالقول « بأن الكناية والإشارة الكاشفتين عن المعنى هما الحقيقة دون المعنى » وهذا قول باطل ، وما قالوه نظيره .

(٣) إن صح ما قالوه ، صح أن يقال : لا حقيقة ولا صفة للإله والإلهية قبل القول والعبارة .

(٤) إذا كانت العبارة كاشفة بالاتفاق ، لم يفهم ولا عقل معقول يقال إن العبارة كشفت عنه أو حقيقته .

(٥) أنه يوجب ألا تكون للعبارة والتسمية حقيقة معلومة ، فيستحيل عندئذ أن تكون كاشفة .

ومن هنا كان التحقيق والتحديد للتفرقة والتمييز ، يسبق العلم بالعبارة الكاشفة للسامع لها عنها .

وبهذا يتضح ما يقصده الجويني بـ « الحد » والدور الذي له في كسب المعارف بصفة عامة ، الشرعي منها والعقلي . وهو فيما يقدم يلتزم بموقف السلف من الحقيقة الشرعية التي لها عنده مكان الصدارة في تحصيل ما يتعلق بالشرع من معارف ، وأن هذا الالتزام هو الذي فتح أمامه كمفكر مسلم آفاق التحصيل القائم على الاستقراء كما بينا .

---

(١) ل ٥ ى أى ص ٦ من النص الذى بين أيدينا .

ونظراً للأهمية التي جعلها الجويني لـ «الحد» فقد وضع له ما سماه بـ «حكم الحد» ويبين أن من حكمه : أنه العلة لا غير ، وأنه يكون مشروطا بالعكس لا محالة شرعيا كان أم عقليا ، (وإن كان من علل الشرع ما لا يكون كذلك) .

ثم يخصص القول في حكم الحد في العقليات فيقول :

إنه صفة واحدة كعلل العقل ، وإنه لا يقف على منتظر غير حاصل ، وإنه والمحدود أمر واحد .

ثم يقف عند الحد في الشرع والحد في العقل ، ويبين أن علل الشرع لا تصير الحكم بنفسها ، ولكن بجعل صاحب الشريعة ، ويقف ذلك على اختيار الجاعل . ومن هنا كانت بينهما الفروق التالية التي نعرضها كما بينها الجويني :

أولا : العلة العقلية تصير علة بنفسها والأخرى بجعل الجاعل لها واختياره .

ثانيا : العقلي موجب والشرعي غير موجب .

ثالثا : أن العقلي علة في الحقيقة ، والشرعي دلالة كاشفة غير موجبة بالحقيقة .

رابعا : وجوب شرط العكس وفي العقلي دون الشرعي .

خامسا : أن العقلي منتزعة مما علم ضرورة أو مما بني على الضرورة ، والشرعي منتزعة من الألفاظ المحتملة وغير المحتملة .

السادس : يجوز تركيب علل الشرع من أوصاف العقلي على ما بيناه .

والسابع : أن العقلي لا يقف في الإيجاب على شرط ، ويجوز ذلك في الشرعي ، كالزنى يقف في إيجاب الرجم على شرط الإحصان .

والثامن : يجوز تقديم الشرعي على الحكم دون العقلي .

والتاسع : أن الشرعي يجوز وجوده من دون الحكم دون العقلي .

والعاشر : يجوز في الشرعي اختلاف العلل مع اتفاق الحكم دون العقلي .

والحادى عشر : يجوز فى الشرعى علة توجب أحكاماً مختلفة كالحيض والرق والأنوثية والذكورية والفسق ، ولا يجوز ذلك فى العقلى .

والثانى عشر : يجوز تخصيص الشرعى عند قوم، ولا يجوز فى العقلى ذلك باتفاق.

والثالث عشر : يجوز ورود النسخ على الشرعى دون العقلى .

والرابع عشر : يجب العلم بكونها علة فى العقل ، ولا يجب ذلك فى علل الشرع .

والخامس عشر : يجوز تعليق الحكم الثابت على النفى والحكم المنفى على الإثبات فى الشرعى ولا يجوز ذلك فى العقلى ، حتى يعلق النفى بالنفى والإثبات بالإثبات .

والسادس عشر : فى العقلى ، إذا كان الحكم إثباتا لا بد من أن تكون العلة صفة ذاتية موجودة ، وفى الشرع يجوز أن يكون الحكم علة لحكم آخر ، وأن يكونا موجودين ولا ذاتيين[1] .

وبعد أن ينتهى من بيان هذه الأوجه يعود فيقول إنها تنبنى كلها على فصل واحد هو العلة ، كما لا بد من ذلك فى حدود العقل وفى الشرعى لا يجب ذلك[2] ؛ لأن فى أكثرها غير الحكم .

وبهذا يتبين « حكم الحد » عند الجوينى .

ومن الواضح أن أقواله فيه تقوم على مبدأ مهم وهو أنه يعرف كيف يفرق بين طبيعة الموضوعات أى موضوعات المعرفة ، فهو فى بيانه لأحكام الحد يعطى أزكى مثال للتفرقة بين موضوع وموضوع ، وما يترتب على ذلك من فروق .

كما يلاحظ أن تفرقته تقوم على استقراء وممارسة لمواقف جزئية فى مجالى الشرع والعقل .

---

(١) ل ٧ ى ص ١٦ من النسخة التى بين أيدينا .

(٢) نفس المرجع السابق .

كما يتبين أن الكلام فى « الحد » يكشف عن مدى ارتباط هذا الكلام بالأسس العامة لرأيه فى المعرفة ، وهذا يتبين أكثر وأكثر من خلال أقواله فى النظر والعلم .

ولما كان كلامه فى الحد يرتبط تمام الارتباط ، كما تبينا بمذهبه فى المعرفة ؛ فإنا نراه يعرج إلى القول فى النظر ومقتضياته .

النظر :

يعرض الجوينى للفظ « النظر » من حيث اللغة ، ويثبت له سبعة معان لأنه « اسم مشترك بين معانى شتى »[1] .

فيقال : « للانتظار : نظر ، وللرحمة والتعطف : نظر ... الخ »[2] .

ثم يثبت المقصود باللفظ فى كتابه فيقول :

« والمراد بالنظر ههنا فكر القلب وتأمله فى حال المنظور ، ليعرف حكمه جمعا ، أو فرقا ، أو تقسيما »[3] .

وهذا تعريف له أهمية إذ أنه يبين أن النظر يرتبط بحال المنظور أى بواقعه ، فهو إذاً : نظر ليس على مستوى التخيل أو التعقل المحض[4] ولكن على مستوى الواقع ، خاصة وأنه يذكر أن الهدف من هذا النظر هو التعرف على حكمه بالدراسة والبحث والمقارنة للمنظور فيه إذ يقول :

« ليعرف حكمه جمعا أو فرقا أو تقسيما[5] » . والجمع والفرق والتقسيم تكون

(١) نفس المرجع السابق .

(٢) نفس المرجع السابق (٣) نفس المرجع السابق

(٤) يتجه فكر أساطين اليونانيين : أفلاطون وأرسطو إلى التعالى على الواقع والسباحة فى مجال التصور والتخيل أو التعقل المحض الناتج عن تفسير الواقع من خلال أنساق فكرية ينسجونها بصفة مسبقة على التجربة .

(٥) انظر ل ٧ ى صفحة ١٧ من المطبوع الذى بين أيدينا

بالمقارنة أيا ما كان المنظور فيه : محسوسا كان أم مجردا ملموسا : كالواقع الاجتماعى أو النفسى أى أحوال الناس .

وبما أنه فى مجال تحديد مضمون اللفظ ؛ فإنه يذكر عدة مترادفات له هى : « التأمل ، والتفكر ، والتدبر ، والاعتبار ، والاستدلال »[1] . ذاكرا أن كل واحد من هذا يصلح أن يكون حدا لما نعنيه بالنظر هاهنا :

ويرد على من يفرق بين مضمون هذه الألفاظ باعتبار أن الفكر غير التدبر والاستدلال . . الخ . مبينا أنه لو كان هناك فرق فهو فقط فى قدر التقدم فى النظر وليس فى جنسه ، فقد يقل النظر ويكثر ، أو يكون المرء فى بدو اســتدلاله . . والجميع نظر .

وهذه فكرة مهمة تتصل بمذهب الجوينى فى المعرفة ، حيث يصرح بأنه كثيرا ما يرجع طول النظر أو قصره إلى « اختلاف حدة القرائح[2] » .

وبهذا نتبين أنه يرى أن كل فكر ، نظر ، ويرفض أن يكون الفكر جنسا غير التدبر والاستدلال[3] . ويراجع الإمام أبا إسحق فى قوله بالتفرقة بين الفكر والنظر على اعتبار أن الفكر جنس من قبيل الكلام فى النفس والنظر من باب ترتيب بعض العلوم على بعض لتحصيل علم مالم يعلمه[4] .

أن الجوينى يحرص على أن يبين أن النظر هو الفكر وأن الفكر ليس بكلام .

وبعد أن يضع القارئ مع الأسس العامة لنظريته فى المعرفة من خلال تحديد مضمون لفظ « نظر » ، ينتقل بنا إلى نوع خاص هو مفاعلة من النظر وهو « المناظرة »[5] .

---

(١) نفس المرجع السابق

(٢) انظر كتاب « الجوينى إمام الحرمين سلسلة أعلام العرب رقم ٤٠ طبعة أولى سنة ١٩٦٥ طبعة ثانية ١٩٧٠ بقلم دكتورة فوقية حسين محمود .

(٣) ، (٤) انظر آخر ل ٧ ى وأول ل ٧ ش وصفحة ١٨ من المطبوع الذى بين أيدينا

(٥) انظر ل ٧ ش من النسخة الخطية ، صفحة ١٩ من المطبوع الذى بين أيدينا

ويحرص منذ البداية على بيان أن « المناظرة » نظر بين اثنين ، ولا بد وأن تكون بين اثنين لأنها مفاعلة - كما ذكرنا .

وهنا نلاحظ أنه يلتزم بالوضع اللغوى للفظ وهو فى مجال الاصطلاح ، لتثبيت أنه مفاعلة تقتضى وجود طرفين فى النظر .

وهكذا قال إنه « لافرق بين المناظرة والجدال والمجادلة والجدل »[1] من ناحية الاصطلاح أى « فى عرف العلماء بالأصول والفروع »[2] . وإن فرّق بين الجدل والمناظرة على طريق اللغة: لأن الجدل فى اللغة كلمة مشتقة من غير ما اشتق منه النظر.

ولا يفوت الجوينى وهو فى هذا الموضع أن يشير إلى رأى أهل اللغة فى الاشتقاق فنهم من أبوا الاشتقاق أصلا ومنهم من أجازوه مبينا أن أهل الرأى الأول يعتمدون على أن « اللغات كلها أصول ، ليس بعضها فرعا لبعض »[3] .

كما ينبه إلى أن المجادلة مفاعلة من الجدل فى اللغة ، وأن الأمر غير ذلك فى الاصطلاح ، إذ أن « الجدل » والجدال » أيضا لا يكون إلا بين اثنين تماما كالمجادلة ، هذا فى عرف النظار .

ويتبين بذلك أن المناظرة نوع من النظر ، له أسسه التى ينفرد بها عن النظر عامة . فقد سبق أن بين الجوينى أن كل مناظرة نظر ، وليس كل نظر مناظرة[4] .

وهذا النظر أى الجدل له تعريفه وله أحكامه التى سنعرض لها تفصيلا بعد قليل فيما أطلقنا عليه الأسس الخاصة للجدل .

ويحرص الجوينى على إثبات قيمة « النظر » فى مختلف مجالات العلم الدينى منها وغير الدينى ، إذ يقول : ويفزع العقلاء إلى النظر والمناظرة فى أديانهم ومعاملاتهم

---

(١) نفس المرجع السابق .
(٢) نفس المرجع السابق .
(٣) نفس المرجع السابق .
(٤) نفس المرجع السابق .

ومعاشراتهم[1] » مبينا أن ذلك : « . . لاشتراك العقلاء فى طرق الضرورات والبدائه[2] » .

وهذه تذكرة بأقواله فى مصادر المعرفة إذ أنه يعترف بالحس والعقل والقلب كضرورات على مستوى البداهة فى مستهل طريق تحصيل المعارف[3] .

ينتقل الجوينى بعد ذلك إلى الكلام فى « العلم » باعتبار أنه ثمرة النظر وهذه دعامة ثالثة تؤكد ارتباط الجدل بأسس مذهب الجوينى فى المعرفة .

العـلم :

يوضح الجوينى قبل البدء فى بيان حقيقة العلم ، أن منه ماهو ثمرة للنظر ، ومنه مالا يتعلق بالنظر ؛ لأنه سابق عليه ، يقصد أن العلم منه ما هو كسبى ، وهو ثمرة النظر ومنه ماهو أولى ضرورى وهو البداهات[4] . وهذا ما أشار إليه فى نهاية حديثه عن النظر .

أما حقيقة العلم :

فهى ما يعلم به المعلوم ، أو ما يعلم به ولا يوجد لديه علم لا معلوم له .

ويذكر الجوينى مترادفات للفظ علم مثل : « معرفة ، وفقه ، ودراية ، وعقل ، ويقين وفطنة »[5] ، ولكنه يحرص على ألا يجرى على علم الله سوى لفظ « علم » .

---

(١) انظر ل ٧ ش من النسخة الخطية ، صفحة ٢٠ من المطبوع الذى بين أيدينا .

(٢) نفس المرجع السابق .

(٣) انظر كتاب الجوينى إمام الحرمين ـ سلسلة أعلام العرب رقم ٤٠ الطبعة الأولى سنة ١٩٦٥ والثانية ١٩٧٠ « فصل » مذهبه فى المعرفة ، بقلم دكتورة فوقية حسين محمود .

(٤) للجوينى رأى فى « الضرورى » فصل فيه القول فى بعض مصنفاته وخاصة كتابه « البرهان فى أصول الفقه » حيث قال إن كل علم كسبى يعد ضروريا عندما يصل إلى درجة اليقين .. (انظر فى ذلك كتاب الجوينى إمام الحرمين) سلسلة أعلام العرب رقم ٤٠ ط ١ = ١٩٦٥ ، طبعة ٢ ١٩٧٠ فصل مذهبه فى المعرفة بقلم كاتبة هذه السطور وأيضا « كتاب البرهان فى أصول الفقه » مخطوط بدار الكتب المصرية رقم (٧٢٤ أصول فقه) ل ١٤ .

(٥) ل ٨ ش ص ٢٦ من المطبوع الذى بين أيدينا .

أما المترادفات فهى تخص علم الإنسان، ويبين الجوينى فيقول : « ألا ترى أنه لا يصح أن نقول : علمت وما فهمت أو ما دريت ، أو ماعرفت أو ما عقلت »[1] .

غير أنه يثبت بعد ذلك المعنى الذى أكسبه عرف الاستعمال لهذه المترادفات تخص كلا منها بنوع دون نوع ، فأثبت المضمون الاصطلاحى مثلا للفظ « فقه » ، والمقصود بلفظى « فهم » أى «سرعة معرفة معنى الكلام» و « فطنة » أى « معرفة لطائف الحقائق » .

ومما هو جدير بالذكر أنه حرص على إثبات مرادف آخر للفظ معرفة على أنه يدل نوعية خاصة من المعارف وهو « طب » الذى بين أنه « المعرفة بمقتضيات العلل والأمراض وخصائص الأدوية . وهذه لفتة من الجوينى تبين أن موضوع العلم يمكن أن يكون دينيا أو غير دينى . وهذا أمر له أهمية بالنسبة لتحديد مجال « الجدل » الذى يمكن أن يكون فى أى موضوع فيه خلاف بين اثنين يتنازعان على سبيل المدافعة .

وبهذا نتبين أن الجوينى بحديثه عن « حقيقة العلم » يكشف عن الصلة بين موضوع هذا الكتاب والعلم عموما . ومن أقواله فى هذا الصدد « وكان الواجب فى حق الترتيب أن نبدأ بذكر حقيقة العلم ، فإنه كالأصل ، من حيث أن كل موجود معدوم ومذكور ومعلوم ومخبر عنه من المعلومات وما عداه كالفرع له »[2] .

هذه هى أهم الحدود التى تكشف عن ارتباط « الجدل » عند الجوينى بأسس مذهبه فى المعرفة .

كما حرص الجوينى على أن يؤكد ضمن « آداب الجدل » مايبين أن الجدل من حيث إنه نظر يخضع لآداب عامة يشترك فيها مع غيره من أنواع النظر .

---

(١) ل ٨ ش ص ٢١ من المطبوع الذى بين أيدينا .

(٢) نفس المرجع السابق .

يقول الجوينى فى ذلك : ـ « فأول شىء فيه مما على الناظر أن يقصد التقرب إلى الله سبحانه وطلب مرضاته فى امتثال أمره سبحانه فيما أمر به من الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، والدعاء إلى الحق عن الباطل ، وعما يخبر فيه ، ويبالغ قدر طاقته فى البيان والكشف عن تحقيق الحق ، وتمحيق الباطل ، ويتقى الله أن يقصد بنظره المباهاة وطلب الجاه ، والتكسب ، والمماراة ، والمحك ، والرياء ، ويحذر أليم عقاب الله سبحانه ، ولا يكون قصده[1] الظفر بالخصم والسرور بالغلبة والقهر ، فإنه من دأب الأنعام الفحولة كالكباش والديكة[2] » .

هذا بالإضافة إلى ماله من آداب تخص نوعيته[3] مثل أن يحذر رفع صوته حتى لا يورث الضجر ، ويلزم الخشوع والتواضع قاصدا بحق . إلى غير ذلك من الآداب التى ذكرها فى هذا الفصل ، الأمر الذى يجمل الأسس العامة التى يرتكن إليها « الجدل » هى :

— الانطلاق من الواقع دون نسق فكرى مسبق يكون له الأولوية فى تحديد ما يدرس من الواقعة الخارجية ، « فالمدنى » هو ما يطابق الحقيقة المحسوس منها وغير المحسوس .

— أن تحديد معالم الحقيقة لا يكون انطلاقا من مذهب متعال مسبق فى تفسير الوجود الخارجى ولكنه يخضع لأصول منهج ثابت لكشف الحقيقة يعتمد على الاستقراء أو الاستدلال طبقا لطبيعة الموضوع المطروح على بساط البحث .

— أن المعرفة الآتية عن طريق الحواس لها نفس درجة الضرورة من حيث إثبات الوجود الخارجى ، كالمعرفة العقلية بالنسبة للبديهات العقلية أى أنه يأخذ

---

(١) انظر ل ٨٦ ش فصل آداب الجدل .
(٢) نفس المرجع السابق .
(٣) نفس المرجع السابق .

بالحس كمصدر للمعرفة إلى جانب العقل كملكة ذهنية . إلى جانب القلب للإيمان بالوجود ، وكذلك الخبر على نحو ما سنتبين بعد .

— أن الموضوعات منها ما هو محسوس ، ومنها ما هو متعقل ، ومنها ماهو قلبى موضوع إيمان وكلها محل تصديق . ولا ترد إلى المتعقل فقط ، كما هو الأمر فى الفكر الأرسطى مثلا ، لأن كلا منها يمثل حقيقة لها طبيعتها المفارقة للأخرى .

— أن النظر موصل للحقيقة مهما طال أمده .

- أن الحقيقة تطلب لوجه الله تعالى ، بمعنى أنه لا بد لمن يبحث فى العلم أن يطلبه مع خشية ربه فيما يسعى إليه .

وهذا أدب عرفت به الشريعة الإسلامية من أجل صالح الإنسان .

أما الأسس الخاصة فهى تتعلق بالموضوع الذى خصصه الإمام الجوينى للجدل فى هذا المصنف وهو : « الفقه وأصوله » .

ب ـ أسس الجدل الخاصة :

إن الكثير من هذه الأسس يتبين من واقع تعريف الجدل الذى سبق وأثبتناه عند بيان الأسس العامة وهو : ـ

« إظهار المتنازعين مقتضى نظرتهما على التدافع والتنافى بالعبارة أو ما يقوم مقامها من الإشارة والدلالة »[1] .

وهذه الأسس هى : ـ

(١) أن هذا التعريف يبين أن « الجدل » لا بد وأن يكون بين طرفين ، وهذا التوكيد يتضح أكثر وأكثر من نقاش الجوينى لحقيقة « الجدل » باستعراض تعريفات علماء الأصول والفروع للجدل ونقدها .

(١) انظر ٧ ش أو صفحة ٢٣ من المطبوع الذى بين أيدينا

ومن بين هذه التعريفات قول من قال :ـ « حده أنه تحقيـق الحق ، وتزهيق الباطل » . وقد نقدها الجوينى بقوله :

« وهذا اعتزار بعبارة ليس فيها معنى المناظرة ، لانفراد الواحد بتحقيق الحق ، وتزهيق الباطل»[1] . ثم يضيف فيقول : « وقد لا يحقق الحق بنظره ، ولا يزهق الباطل ، ويسمى مجادلا »[2] . يقصد أن الجدل يقتضى بحكم أنه مناظرة أى مفاعلة، وجود طرفين ، حتى ولو لم يزهقا الباطل ويحققا الحق .

(٢) ثم إن كلا من الطرفين له موقف من المنظور فيه مخالف لما عليه مجادله، يؤكد ذلك بناء حدّ « الجدل » على مفهوم التنازع بين مقتضيات كل نظرة . إذ يقول : « إظهار المتنازعين مقتضى نظرتهما » .

(٣) ثم من أسس « الجدل » أن يتم « الجدل » على « التدافع والتنافى » .

ويتبين ذلك أكثر وأكثر عند رفض الجوينى قول من قال : « هو نظر مشترك بين اثنين »[3] على اعتبار أن هذين الطرفين يمكن أن يشتركا فى التعاون والتوافق. فالتدافع والتنافى ضرورة فى الجدل عنده ، والأمر بالمثل بالنسبة لمن قال : « هو طلب الحكم بالفكر مع الخصم » ، لأن ذلك يمكن أن يكون عن طريق المعاونة والموافقة وهذا ليس جدلا .

هذا فيما يتعلق بطبيعة نوع النظر الذى هو : « جدل » .

أما عن موضوع « الجدل » :

فإن دراسة تعريف الجدل تكشف عن أن موضوع « الجدل » لا يختص بمجال دون مجال . فقد اكتفى الإمام عند التعريف ، بإثبات أن هناك « مقتضى نظرتين » حول موضوع هو محل تنازع، لاختلاف وجهتى النظر أى وجهة نظر كل من المتجادلين.

(١) ل ٧ ش/ صفحة ٢٠ من المطبوع الذى بين أيدينا .   (٢) نفس المرجع السابق .
(٣) ل ٧ ش / ص ٢١ من المطبوع الذى بين أيدينا .

ويتبيّن أنه من بين تصريحات الإمام الجوينى أن « الجدل » فى هـذا المصنف يتعلق بمسائل تمت إلى مجالين من مجالات العلوم الدينية وهما : الفقه وأصوله .
إذ قال بعد سرد مختلف الحدود التى يحتاج إليها المتجادلون :

« فهذا الكتاب ليعلم كيفية التصرف فيها لمن عرف الفقه وأصوله »[1] .

كما قال عقب انتهائه من بيان المقصود بـ « الحد » : « فأما القول فى بيان حدود ما يحتاج إليه أهل النظر فى الفروع من العبـارات المختصة بالجـدال بين الفقهاء »[2] أى أن فئة العلماء المخصوصة بالذكر فى المصنف هى فئة « الفقهاء » ومجالهم هو : الفقه وأصوله ، كما أشرنا .

ثم يصرح فى معرض الحديث عن تعريف « الجدل » بأن « النزاع بين الخصمين مرة فى الحكم وأخرى فى علة الحكم . . . »[3] وهـذا من عمل أهل الفقه وأصوله ، مؤكدا أن ذلك من أجل تصحيح المذهب[4] .

هذا بالإضافة إلى مجموعة الحدود التى يسجلها مستهلا بها الكتاب وأغلبها لا يحتاج إليه سوى من يعمل فى مجال الفقه وأصوله[5] .

ثم الكلام فى « حقيقة الحد » وإن كان يتسم بعدم التخصيص فى عمومه إلا أن الأمثلة التى يستشهد بها الجوينى والاهتمام ببيان مقتضيات اللغة عند ما يتعلق الأمر بذات الله مثلا ، يبين أن الموضوع الذى ينصب عليه « النظر » هو من الشرعيات .

غير أن هذا التخصيص لا يظهر فى تعريف الجدل كما أثبتنا ، ثم إن الكلام فى « حقيقة الحد » و « النظر » و « العلم » يقدم الأسس العامة لهذا اللون من النظر

---

(١) ل ١٧ ى فقرة ١٩٦ من المطبوع الذى بين أيدينا .
(٢) انظر ل٧ ى أو ص ١٦ من المطبوع الذى بين أيدينا .
(٣) ل ٨ ى / ص ٢٢ من المطبوع الذى بين أيدينا .
(٤) انظر ل ٨ ش / ص ٢٥ من المطبوع الذى بين أيدينا .
(٥) من ل ٧ ى إلى ل ١٧ ى / منهم ص ١٥ إلى ٦٤ وما بعدها من المطبوع الذى بين أيدينا .

دون خصوصيات الجدل فى الفقه وأصوله ، الأمر الذى يجعلنا ننتهى إلى أن موضوع الجدل لا يقتصر على مسائل الشرعيات ومعانيها ، وأن الجدل أسلوب تصحيح لكل وضع فاسد يتنازع فيه خصمان ، على التدافع والتنافى .

(٤) وبمناسبة الحديث عن موضوع « الجدل » وأن الجوينى يعتبره أوسع من أن يطبق فقط فى مجالى الفقه وأصوله ، أن دراسة الإمام لهذا اللون من النظر فى مجال الدين لها جذور إسلامية واضحة ، فقد ورد ذكر الجدل فى الكتاب الكريم والسنة النبوية الشريفة مع توضيح للجدل المذموم والجدل المحمود ، وهو ما يحرص الجوينى على بيانه مستشهداً بآى الذكر الحكيم والأحاديث فى ذلك[1] .

فقد أثبت الإمام قوله تعالى :

﴿ ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ﴾ (١٦/١٢٥) .

كما أثبت :

﴿ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴾ (٢/١١١) .

ومن قوله ﷺ :

« يحمل هذا العلم من كل خَلَف عُدُوله ، ينفون عنه تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتأويل الجاهلين »[2] .

وهذه حقيقة لها أهميتها لبيان الجذور الإسلامية للنظر عامة والجدل خاصة عند المفكرين المسلمين .

(٥) وبعد أن يحدد الجوينى موضوع الجدل فى هذا الكتاب بأنه « الفقه » و « أصوله » يبين أن الهدف من تطبيق هذا الأسلوب هو التصحيح .

---

(١) ل ٨ ى / صفحتا ٢٢ ، ٢٣ من المطبوع الذى بين أيدينا .

(٢) رواه البخارى : شهادات ٥ ـ انظر هامش رقم ٢ من ص ٠٠٠ من المطبوع الذى بين أيدينا

يقول فى ذلك :

« فإذا رأى العالم مثله يزل ويخطئ فى شىء من الأصول والفروع ، وجب عليه من حيث وجوب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر دعاؤه عن الباطل وطريقه إلى الحق ، وطريق الرشد والصواب فيه ، فإذا لج فى خطابه ، وقوى على الحق شبهته وجب على المصيب دفعه عن باطله والكشف له عن خطئه ، بما أمكنه من طريق البرهان وحسن الجدال ، فحصل - إذ ذاك - بينهما المجادلة من حيث لم يجد بدًّا منه فى تحقيق ما هو الحق ، وتحقيق ما هو الشبهة والباطل »[1] .

ثم يقول :

« وصار - إذ ذاك - بهذا المعنى ، الجدال ، من أكبر الواجبات . والنظر من أولى المهمات »[2] .

فكأن الجدل هو الوسيلة الناجحة أكثر من غيرها فى تصحيح المذهب ، خاصة إذا ما « لجّ المخطئ فى خطابه وقوى على الحق »[3] بل هى فى بعض الأحيان الوسيلة الوحيدة المجدية فى إزالة اللبس . فالجوينى يقول :

« . . . من حيث لم يجدا بدًّا منه فى تحقيق ما هو الحق وتحقيق ما هو الشبهة والباطل »[4] .

(٦) ومن هنا كانت المعرفة المترتبة على حصول الجدل ، معرفة بعيدة عن أن تكون « ظنية » على نحو ما عليه المعرفة الجدلية عند مفكرى اليونان[5] بل هى

(١) آخر ل ٨ ى وأول ل ٨ ش / ص ٢٤ من المطبوع الذى بين أيدينا .

(٢) ل ٨ ش / ص ٢٤ من المطبوع الذى بين أيدينا .

(٣) نفس المرجع السابق . (٤) نفس المرجع السابق .

(٥) المعرفة الجدلية ظنية فى فلسفة أرسطو . انظر فى هذا : كتاب « تاريخ الفلسفة عند اليونان » للدكتورة أميرة حلمى مطر « الجدل الأرسطى » وأيضا هامش رقم ١ من صفحة الأولى عن الدراسة فى « الجدل » فى هذا التقديم .

معرفة يقينية تمثل الحق وتؤكده ، يعين على ذلك مختلف الأركان العامة السالفة الذكر في مذهب الجويني في الجدل .

ومن هنا كان الاختلاف الجذري بين المعرفة المترتبة على الجدل عند الجويني ، وبين تلك المترتبة على إجراء الجدل عند أرسطو مثلا .

وهذه حقيقة يترتب عليها الكثير فيما يتعلق بأصالة الفكر الجدلي وأسلوب تحقيقه عند المسلمين ، واستقلاله عن كل مدد يخرج عن علوم القرآن والسنة .

٧ — الأمر الذي جعله أوسع مدى بالنسبة لصلاحية التطبيق على مختلف الموضوعات ، لأنه لا يتقيد بنسق منطقي محدود (القياس الأرسطي) ولكن يستعين بأساليب البحث على اختلافها رغم التزامه بأسلوب المدافعة والتنافي ، وهذا يجعله أسلوبا قابلا للتكييف بمقتضيات طبيعة الموضوعات التي يطبق عليها . ولذلك كان الجدل في مجالي الفقه وأصوله ، جدل له سماته ومقتضياته الموافقة لطبيعة موضوعه هنا على نحو ماسيتضح تفصيلا بعد .

وهذا يعني أن « الجدل » عند الجويني يشمل ما يسمى « بمنطق البرهان » وهذه حقيقة لم تتضح لكثير من الدارسين السابقين للجدل عند المسلمين عامة ومتكلميهم وفلاسفتهم خاصة ، والجويني بوجه أخص .

فتعريف الجدل بأنه يقوم على المدافعة يكشف عن هذه المميزات التي أثبتناها .

غير أن الكثير من مقتضيات حصر موضوع الجدل في مجالي الفقه وأصوله ، تتضح من دراسة ما ذكره الجويني عما سماه بـ« السؤال الجدلي » .

وقبل الخوض في السؤال الجدلي يبين الجويني أن السؤال هو : « الاستدعاء »[(1)] وقيل : إنه « الطلب » أو « استدعاء الجواب » أو « الاستخبار » . وأن السؤال

(١) ل ١٤ ش / فقرة ١٧٠ من المطبوع الذي بين أيدينا .

فى اللغة قد يكون سؤال « تقرير أو تنبيه أو توبيخ »[1] ، مستشهدا بآيات من الذكر الحكيم وأبيات من أشعار العرب[2] ، مؤكدا بهذا انطلاقه من مصادر عربية إسلامية خالصة .

كما يثبت أن تعرضه « للسؤال الجدلى » يرجع إلى أن « الجدل » بحكم تعريفه ينقسم إلى « سؤال وجواب »[3] ، ويثبت رأى من يقسمه إلى ثلاثة أقسام ، بإضافة « الإلزام » ، ويرفض هذا الرأى ؛ إذ يرى أن « الإلزام » يدخل فى السؤال ، لأن السؤال « طالب الانفصال »[4] .

ثم يثبت أدوات السؤال ، التى هى عشرة حروف عند جمهور أهل النحو وهى : « هل ، والألف ، وأم ، وما ، ومن ، وأى ، ومتى ، وكيف ، وأن ، وكم »[5] .

ويضيف رأى الفقهاء الذين زاد بعضهم عليها ثلاثة : « لم ، وعم ، وبم »[6] .

ومنهم من زاد اثنين أيضا : « أما ، وألا » فيكون المجموع خمسة عشر حرفا .

ويحرص على إثبات رأى أهل النحو فى زيادات الفقهاء ، إذ أنهم يرون أن أصل الثلاثة الأولى : « ما » ، والاثنين الأخيرين : « الألف »[7] ويرد القارئ إلى كتب النحو ، ويثبت أنه لابد المتفقه أى للمجادل من معرفة هذه الأسس النحوية والاصطلاحية .

---

(١) نفس المرجع السابق .

(٢) نفس المرجع السابق : يقول الجوينى « فسؤال التقرير كقوله تعالى : « أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ » (من الآية ٧/٧٢) . . والتنبيه كقوله تعالى : « وما تلك بيمينك يا موسى » (٢٠/١٧) والتوبيخ كقوله تعالى : « كيف تكفرون بالله » (من الآية ٢/٢٨) .

(٣) ل ١٥ ى / فقرة ١٧٧ من المطبوع الذى بين أيدينا .

(٤) نفس المرجع السابق (٥) نفس المرجع السابق .

(٦) ل ١٥ ى / فقرة ١٧٨ من المطبوع الذى بين أيدينا .

(٧) نفس المرجع السابق .

وهنا نتبين مرة أخرى ارتباطه بالأسس العربية الإسلامية فى الجدل. ثم يتعرض لكل حرف من هذه الحروف بالشرح ، فى الاستعمال اللغوى خاصة .

ويثبت كيف يكون جوابه مع الاستشهاد فى شرح السؤال وبيان جوابه بأمثلة من آى الذكر الحكيم واستعمال أهل اللغة من العرب .

ومما يجب أن يلفت نظر الباحث أن « هل » توجد على رأس قائمة أدوات الاستفهام وأن هذه الأداة تفيد خاصة طلب توكيد «وجود»، والجواب عليها موجز بـ « نعم » أو « لا » ، والدليل توكيد الأمر بالمباشرة والتلمس المحسوس أو غير المحسوس .

وهذه حقيقة لها قيمتها أيضا من حيث بيان أن المجادل المسلم ينطلق فى بحثه العلمى عن الحقيقة من تقدير الوجود الواقعى المتحقق خارجيا بعيدا عن الذات العارفة طبقا لما بيناه فى الأسس العامة .

ثم الحرف الثانى وهو « الألف »، إذا قابله « أم »؛ فالجواب « تعيين وتخصيص »[(١)] وهذا أيضا يعبر عن ارتباط بواقع . وهكذا فى باقى أدوات الاستفهام .

٨ — ومن أهم القواعد فى الاستفهام القائم على المدافعة والتنافى، أن يكون الجواب مقابلا للسؤال ، ويتحقق ذلك : «إذا اقتضاه السؤال من غير تعيين زيادة أو نقصان أو عدول »[(٢)] .

وبعد هذا البيان للأصول التى ينطلق منها السؤال، وهى كما نتبين كلها عربية إسلامية يقف عند « السؤال الجدلى » ليثبت أنه ينقسم إلى أربعة أقسام ، فهذا هو المشهور عند جمهور الفقهاء والأصوليين ، ومنهم من يقسمه إلى خمسة أقسام ، ومنهم من قال بأنه قسمان .

---

(١) ل ١٥ ى / فقرة ١٨٠ من المطبوع الذى بين أيدينا .
(٢) ل ١٥ ش / صفحة ١٨٩ من المطبوع الذى بين أيدينا .

يقول الجوينى عن هذه الأقسام :

« أوله سؤال عن هلية المذهب ، يعنى هل لك مذهب أم لا ؟

ثم عن نفس المذهب ، ثم عن البرهان ، ثم عن تصحيح البرهان ، ثم عن الخروج والتّفَصِّى عن الإلزام »[1] .

ثم يشير إلى أن من سأل عن المذهب فقد سأل عن هلية المذهب أى عن وجوده، كما يبين أن« الإلزام بالمقابلة وغيرها، والسؤال عن الدلالة ووجه الدلالة ، غير السؤال عن تصحيح المذهب »[2] وذلك فى معرض رده عمن يقسم السؤال الجدلى إلى قسمين: عن المذهب ، وعن تصحيحه .

ويؤكد أن الجدل على نحو ماعرفه ، يقتضى أن يقابل كل سؤال جواب ، صحيحا كان أم فاسدا ، وإلا لما كانت هناك « مدافعه وتنافى » بحيث يتعدد أحدهما بتعدد الآخر »[3] .

٩ — وهذه الأقسام الأربعة تمثل مراحل فكرية أربعة وتترتب طبقا لضرورة الأمور ، ضرورة بديهية . وهذا الترتيب هو على النحو الذى أثبته الجوينى أعلاه .

ويبين مبررات هذا الترتيب فيقول :

« ثم اعلم أن هذه الأسئلة تترتب: فالسؤال عن ماهية المذهب مرتب على السؤال عن المذهب على قول من قاله . والسؤال عن الدلالة بعد السؤال عن معرفة المذهب ، وعن وجه الدلالة بعد المعرفة بما يدعيه دلالة ، والإلزام بالمقابلة وغيرها بعد المعرفة بوجه الدلالة »[4] .

---

(١) ل ١٥ ش / فقرة ١٨٠ من المطبوع الذى بين أيدينا .

(٢) نفس المرجع السابق .   (٣) نفس المرجع السابق

(٤) ل ١٥ ش / فقرة ١٩١ من المطبوع الذى بين أيدينا .

ويثبت رأيا آخر لايختلف عن السابق إلا فى مرحلة « الإلزام بالمقابلة وغيرها » التى يمكن أن تكون على المذهب وليس على وجه الدلالة .

ويبين أن هذا سؤال عن الدلالة ، لأن الفرق لايقع إلا بما هو دلالة . ثم يوضح أن الأولى عدم الأخذ « بالإلزام على المذهب » إذ أن هذا يخرج بالكلام عن طريقة الجدل ، حيث تختلط الأمور . يقصد أن المذهب واسع ، والمفروض أن ينحصر الأمر فى مسألة محددة تختلف فيها وجهتا نظر المتجادلين .

١٠ — ويتبين أن المرحلتين الأولى والثانية من التقسيم الرباعى ليس فيهما سؤال طعن أو إفساد ، وإنما يكون ذلك فى القسمين الثالث والرابع[١]؛ ذلك لأن هاتين المرحلتين قد وضعتا ليعرف المذهب ، ولا يكون الطعن إلا بعد أن يعرف الدلالة . لذلك يصح إذا ما كان مذهب المسئول معروفا أن يبدأ السائل بالسؤال عن الدلالة[٢] .

١١ — ويبين الجوينى بعد ذلك وجوه السؤال الجدلى :

فمن الأسئلة ما هو سؤال حجر ومنع ، ومنها ما هو سؤال تفويض ، ومنها ما يكون مجملا . وهذا يترتب عليه إعادة السؤال للتعيين ؛ فيكون السؤال الثانى طعنا فى الأول . ومن الأسئلة ما لا يلتفت إليه . إذا كان فيما لايشتبه فيه عاقل . وهو فى هذا كله يعطى أمثلة فقهية ، كما أن من الأسئلة ما هو مطلق ، ولا يصح إذا كان الأمر منقسما[٣] .

— ومما هو جدير بالذكر أن الجوينى ينبه دائما إلى أن تكون الإجابة على قدْ

(١) ل ١٥ ش / صفحة من المطبوع الذى بين أيدينا .

(٢) نفس المرجع السابق .

(٣) ل ١٦ ى / فقرة ١٩٢ من المطبوع الذى بين أيدينا .

السؤال . وألا تكون هناك أية زيادة إلا إذا كانت متعلقة بالسؤال وذلك من أجل ضبط المداولة[1] ، وهذه قاعدة سبق أن أشرنا إليها .

١٢ — وتتوالى النصائح للسائل من قبل الجوينى مثل: « إذا كانت المسألة عامة فالأولى به أن يعين الموضع الذى تكون الشبهة عليه فيه أكثر . والكلام عليه فيه أسهل »[2] .

١٣ — ويواصل الجوينى توجيه النصح فى دقائق الأمور وما يجب أن يكون عليه السائل ، إذا كان مسترشداً سائلا . . . ومرتبة المسترشد أقل من « النظير » طبقا لما يتبين من حديث الجوينى بعد . فالمسترشد يقول مثلا : « كيف وجه التعلق بالدليل الفلانى ؟ أى وجه تصحيح الجانب الفلانى ؟ أو يقول : هل فى المسألة من دليل العقل ، أو من السنة المتواترة ، أو من نوع كذا من الإجماع ، أو القياس ؟ »[3] وهذه أسئلة مبتدئ لم ترسخ قدمه بعد فى الجدل ، ولذلك قال عنه الجوينى « مسترشداً » ولو على الأقل فى بعض النواحى .

١٤ — وتنصب النصائح على ضرورة مراعاة الاتساق مع المقدمات ، والبعد عن التعنت وأهمية عدم الخلط بين الأصول والفروع ، وأن أية قاعدة خاطئة يمكن أن تهدم ولا يُهْدَم الأصل الذى بنيت عليه .

ويبين مواضع الانقطاع للسائل والمسئول ، منها أن ذلك يكون عندما ينقلب السائل مسئولا والمسئول سائلا . هذا ويقول الجوينى بضرورة اختلاف مذهب السائل عن المسئول .

---

(١) ل ١٦ ى / فقرة ١٩٣ من المطبوع حيث يقول الجوينى : « كجواب النبى عليه السلام ، حين سئل عن التطهر بماء البحر فقال : هو الطهور ماؤه ، الحل ميتته » فهذه زيادة مرضية ، لأنه بين تطهيره وإن مات فيه مامات . « وحين سألت المرأة عن الصبى الذى رفعته عن هودجها ألهذا حج ؟ فقال عليه السلام : نعم ولك أجر » ولأجرها تعلق بحجه ، لأنها المتولية لأمره إلى تمام حجه » .

(٢) ل ١٦ ى / أواخر فقرة ١٩٣ من المطبوع الذى بين أيدينا . (٣) نفس المرجع السابق .

١٥ — ويتضح من كلام الجوينى أن لكل من الطرفين دوره . فالسائل: يهدم والمسئول : يبنى . والجوينى من الذين يقولون بقيمة اختلاف مذهب السائل عن المسئول ، كما أشرنا .

١٦ — كما يتبين أن لكل موضوع مقتضياته : فالمناظرة فى الفقه غير المناظرة فى أصول الفقه « فلهؤلاء مجلس ولأولئك مجلس آخر ... » [1] ويلاحظ أن الجوينى يتابع رسم السلف [2] فى جدلهم . فأهم سؤال هو ذلك الذى يتعلق بالدلالة ووجهها . ففى هذا الوضع يكون التصحيح الذى هو الهدف من السؤال الجدلى ، فتوجيهات الجوينى كلها من أجل ضبط السؤال الجدلى ، للوصول إلى الحقيقة .

ولذلك نجده يكرس فصول الكتاب من أجل توضيح دقائق السؤال الجدلى فى مجالى الفقه وأصوله ، كما سبق وأشرنا إلى ذلك .

١٧ — ولما كان السؤال الجدلى ينصب خاصة على الدليل ووجهه ، فنجد الجوينى يبين أن معرفة الأحكام الشرعية تكون عن طريقين :

خبر : حيث يندرج الكتاب والسنة والإجماع .

ونظر : حيث أنواع القياس والمعانى المفهومة من أنواع الخطاب .

١٨ — ويرتب طرق الخبر من جهة درجة يقينها ، فيضع فى المقدمة : نصوص الكتاب ، ثم نصوص السنة المتواترة ، ثم الإجماع على اختلاف وجوهه وأنواعه ، ثم نصوص الآحاد ، ثم ظواهر الكتاب ، ثم ظواهر السنة ، ثم أقاويل الصحابة (على قول من رآها حجة) [3] .

وللمسئول كما أثبتنا أن يتعلق إما « بالخبر » أو « بالنظر » فإذا تعلق « بالخبر »

(١) ل ١٦ ش / فقرة ١٩٤ من المطبوع الذى بين أيدينا .
(٢) نفس المرجع السابق .
(٣) انظر ل ١٧ ى / فقرة ١٩٥ من المطبوع الذى بين أيدينا .

فإن يكن من الكتاب الكريم فلا يشتغل بإثباته[1] ، إلا إذا كان من الكتاب الكريم ولكنه « غريب » عندئذ له أن يثبته . فإذا أثبته بطرق سائر الآيات ، فهذا مقبول ، فإذا لم يتوفر له ذلك ، وأثبته بطريق الآحاد ، عومل معاملة الخبر الواحد ، ولا يكون قوله على سبيل القطع .

ويحرص الجوينى على التنبيه بأنه إذا ادعى المسئول أنه نص ، يقصد الدليل ولم يستطع إزالة دعوى الاحتمال بأنه نص ، انقطع .

كما أنه إذا قال بأنه دليل بظاهره وعمومه وليس نصا ، انقطع ، لأنه خرج عما ألزم به نفسه .

« فالانتقال من دليل إلى دليل انقطاع لا محالة »[2] .

كما ينبه إلى أن النص يغطى المسألة تماما ولا حاجة إلى قياس لإثباتها ؛ يقول فى ذلك :

« فأما مع النص ، فلايفترض بخلافه قياس يسمع ، ولكن يقطعه نص متأخر ينسخه .

وبهذا يكون قد أبان الجوينى عن حالات النص . وموقف المجادلين بإزائها .

أما السنة : —

فيجب أولا النظر فى الإسناد[3] .

ويوضح أن خبر الواحد لايفيد العلم ، إلا إذا كان معصوما .

كما عليه أن يقوم بتحقيق النص[4] .

ومن بعد ذلك تأتى المقاييس على اختلاف وجوهها وأنواعها[5] .

---

(١) ١٧ ى / فقرة ١٩٧ من المطبوع الذى بين أيدينا .
(٢) نفس المرجع السابق .
(٣) ل ١٧ ش / فقرة ١٩٩ من المطبوع الذى بين أيدينا .
(٤) ل ١٨ ى / أواخر فقرة ١٩٩ من المطبوع الذى بين أيدينا .
(٥) نفس المرجع السابق .

ويقوم الجدل على تبين كيفية التصرف في طرق الأحكام لمن عرف الفقه وأصوله بحيث تظهر للسائل بيان هـذه الطرق على القطع إذ الهدف من الجدل هو تصحيح المذهب كما ذكرنا .

يشرح الجوينى أسلوب التصرف لمن يتعلق بالقياس : —

فيبين أن القياس إما من طريق الضرورة ، أو من طريق الشريعة ، وأن أركان القياس أربعة : أصل ، وحكم ، وفرع ، ووصف[1] .

ويؤكد ضرورة اجتماع هذه الأوصاف،من أجل البدء في النظر في صحةالأركان أو فسادها ، وهذا هو الاعتراض إذ يقول : —

« فلايشتغل بالاعتراض إلا بعد تحصيل ماادعاه قياسا »[2] .

ويضيف عبارة لها قيمتها من حيث إبعاد كل معاندة ومكابرة ، وهى : —

« إن وجد إليه سبيلا »[3] أى لو تبيّن بعـد الفحص أن هناك مايدعو إلى الإصلاح عن طريق « الاعتراض » .

وهذا يؤكد أن « الجدل » ليس لمجرد « الجدل » ، ولـكن من أجل تصحيح مايحتاج إلى مراجعة وفحص للضبط . بحيث تخلو المذاهب من كل ما يمكن أن يعتريها من شوائب .

ونرى أنه يقدم وجوه الاعتراض ، ونتبين أنه يقدمها بعد ممارسة تطبيقها ، إذ يعرضها مرتبة ، ويصرح بأن هذا الترتيب ضرورى . يقول فى ذلك : ـ

إن وجوه الاعتراض « . . . مرتبة على بعض ، لايجوز تقديم مايجب تأخيره ولا تأخير مايجب تقديمه »[4] .

---

(١) ل ٢٣ ش / فقرة ٢٢٧ من المطبوع الذى بين أيدينا .

(٢) نفس المرجع السابق .   (٣) نفس المرجع السابق .   (٤) نفس المرجع السابق .

أما هذه الوجوه فهى :

« الممانعة ، ثم دعوى فساد الوضع ، ثم دعوى تعلق الحكم بما يدعيه المعلل متعلقا به ، ثم النقض ، ثم القول بمقتضى العلة ، ثم دعوى تبديل كل واحد من الوصف والحكم لصاحبه ، ثم دعوى وجود ما يناسب العلة مع فقد الحكم ، ثم فصل الحكم عن دعوى الوصف ، ثم المعارضة بدعوى مفارقة الوجب بحكم الأصل ، لما ادعاه من الموجب فى الأصل والفرع ، ثم المقابلة من غير صريح المقابلة[1] » .

ويبين الجوينى أن علل الشرع « قد يكون عقليا كله ، وحكميا كله ، وحكميا بعض العلة الواحدة ، وعقليا بعضها ، وقد يكون لغويا »[2] .

ثم يبين أن الوصف إذا كان عقليا ، فهو على المذهبين ، أو ممنوعا عليهما . ويتبين أنه يقصد « بالعقلى » هنا الوصف الذى يلتقطه العقل مما هو مدرك بالحواس أى من المحسوس . وقوله إنه على المذهبين أو ممنوعا عليهما ، يرجع إلى رأيه الذى هو من أبرز أسس المعرفة عموما طبقا المفاهيم السائدة فى وقتنا الحاضر والتى تحددت عقب تصريحات أبى الفلسفة الحديثة ديكارت فى مستهل العصر الحديث . هذا الرأى هو :

« لأن المحسوس لا يختص بمعرفته بعض أرباب الحواس »[3] .

أما تصريح ديكارت الذى صرح به بعد وفاة الجوينى بعدة قرون فهو :

« العقل أعدل الأشياء قسمة بين الناس »[4] .

ويلاحظ أنه أثناء بيان كيفية الاعتراض على القياس ببيان فساد الوضع أو بالمناقضة

---

(١) ل ٢٣ ش / فقرة ٢٢٨ من المطبوع الذى بين أيدينا .

(٢) ل ٢٤ ش / فقرة ٢٣٥ من المطبوع الذى بين أيدينا .

(٣) نفس المرجع السابق .

(٤) انظر كتاب « مقال فى المنهج Discours de La Mèthode لديكارت ترجمة . المرحوم الدكتور محمود الخضيرى طبعة ثانية ١٩٦٥ .

أو غير ذلك من وجوه الاعتراض أنه يسوق أمثلة غاية فى الدقة والتفصيل لتوضيح لطائف أمور الفقه وأصوله[1] .

وعند إشارته إلى « العلة المركبة » نراه يحرص على ما مرّ به الجدل فى الفقه وأصوله من تطور يرجع إلى ما داخل مسائله المتصلة بأحوال الجماعات من تغيير يقول فى ذلك :

« فإن السلف ما كانوا يشتغلون بتسمية المخالفين ، وأهل الخلاف فى المسائل ولكن كل فريق يذكر المسائل ويورد ما يكون للمخالف من الشبه على طريق السؤال والجواب »[2] .

كما يقول :

« وأيضا فإن تركيب العلل من المذاهب المختلفة ما كان يقع بها التصريح منهم لأنهم كانوا لا يذكرون تقرير المذهب ، وأسماء الخصوم ، ويقتصرون على تصحيح المسائل بدفع الأسئلة وتحقيق الأجوبة »[3] .

بل يذكر أن : « السلف ما كانوا يكثرون كل هذه المناقضات على الخصوم ؛ فيجب أن ينسب الذاكر لها إلى العجز والتفريط ، والبدعة والحيلة »[4] .

وهذه حقيقة لها أهميتها بالنسبة لحقيقة مسائل الجدل التى هى بناء على مايبقيه الجوينى ، فى حالة تجدد مستمر ، وهذا هو الثراء بعينه ثراء واقع حى ، هو واقع الحياة الذى جاءت الشريعة المنزّلة من لدنه سبحانه وتعالى لتنظمه بأساليب قائمة على الضبط والمرونة الحية ، ومن هنا كانت مناسبة اعتماد « الترجيح » .

والترجيح يقتضى القول « بالأولى » .

---

(١) انظر مثلا : ل ٥١ ش /فقرة ٤٥٧ ومابعدها من النسخة التى بين أيدينا .

(٢) انظر ٥٧ ش /فقرة ٥٠١ من المطبوع الذى بين أيدينا .

(٣) نفس المرجع السابق .　　　(٤) نفس المرجع السابق .

و «الأولى» هو : أن تذكر متفقا عليه ، ثم تقول : وهذا المختلف أولى بحكمه[1] منه » .

ويوضح أكثر فيقول : « وُضع للتنبيه ، على أن الذى وقع الاتفاق من المعنى الموجب للحكم ، فهو فى موضع النزاع أظهر وأكثر »[2].

« فالأولى » ينبه و « الترجيح » يجيء من بعد .

١٩ — والمسئول وهو المجيب حرية اختيار الأدلة - فيمكن أن يتعلق بأحد الطريقين : الخبر أو النظر . كما أشرنا .

وسواء كان الطريق هو النص أو النظر ؛ فإن واجب المجادل هو الفحص لضبط كل خطوة من خطوات إثبات صحة الدعوى .

فمثلا : إذا ادعى المسئول ، وهو الطرف الذى يبنى ، ثبوت ماادعاه نصا تواترا ، لم يقلده السائل فيه حتى يكشف له عن كونه تواترا .

ويبين الجوينى أن من التواتر ماهو «ظاهر» ومنه ماهو «من طريق الاستدلال» ومنه ماهو من « طريق المعنى[3] » وأنه إذا ادعى على السائل تواترا من طريق الآحاد . فيجب أن يراعى فيه مايراعى فى خبر الواحد . . الخ .

٢٠ — ومن الملاحظ أنه يبين للمتجادلين كيفية تفادى الانقطاع . والانقطاع هو العجز عن نصرة مايدعى المجادل نصرته .

أما الاعتراض على القياس فيكون ببيان فساد الوضع والجواب عنه .

٢١ — يتبين أن الجدل قائم على المعارضة ، فهى الطريقة الصحيحة فى إسقاط كلام الخصم . يقول الجوينى :

---

(١) انظر ل ٦٢ ش / فقرة ٥٤٨ من المطبوع الذى بين أيدينا .

(٢) انظر ٦٢ ش / فقرة ٥٥٢ من المطبوع الذى بين أيدينا .

(٣) انظر ل ١٧ ش / فقرة ١٩٩ من المطبوع الذى بين أيدينا .

« لأنه مساواة للخصم فى مقصده ، على نقيض مراده »[1] .

أى أن تكون فى موضع دلالة الخصم على نقيض ما يدعيه ، ويفسر ذلك فيقول :

« ... حتى إذا استدل بدلالة فى مسألة من مسائل النكاح ، لم يجز أن يعارضه فى إيجاب حكم من أحكام العبادات ، أو الغصوب ، أو الجنايات »[2] .

ويثبت أنه إذا لم يكن على نقيض مقصده ، لم يمنعه من مراده ، ولا أثرت فى دلالته .

ثم يبين أن المعارضة قد تكون معارضة دعوى بدعوى، أو معارضة حجة بحجة وهذا النوع على وجوه فى الشرعيات : معارضة لفظ بلفظ ، أو نص بنص ، أو لفظ بإجماع ، أو لفظ عام بدليل خطاب ، أو لفظ بقياس ، أو لفظ ثبت قطعا بما لا يثبت قطعا .

وهنا يشير الإمام إلى الترجيح، حيث الأخذ بالأولى لمبررات تجعل الحقيقة راجحة .

وبناء على ما تقدم نبين ما يلى :

إن المعارضة ضرب من المناقضة ، بل هى أقوى أحكام المعارضات . وهى بعبارة الجوينى : « إلزام الجمع بين أمرين للتسوية بينهما فى الحكم ، نفيا كان أو إثباتا »[3] وبالتالى فهى سؤال صحيح . ويقدم الجوينى أدلة من الكتاب لإثبات صحة المعارضة ، وذلك فى غير موضع، مثل قوله تعالى: ﴿ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ ﴾ (من الآية ٢٣/٢). كما يقول : « ثم لو لم تكن المعارضة صحيحة فى إفساد ما يدعى من الأدلة، لم تقم المعجزة دلالة على صحة الرسالة ، لأن أحد أركان المعجزة الصحيحة أن يتعذر معها المعارضة ، حتى إذا لم يتعذر : علم أنها مَخْرَقة غير دلالة »[4] .

(١) انظر ل ٦٨ ى / فقرة ٥٩٨ من المطبوع الذى بين أيدينا .
(٢) نفس المرجع السابق .
(٣) انظر ل ٦٩ ى / فقرة ٦٠٣ من المطبوع الذى بين أيدينا .
(٤) المرجع السابق

وبهذا يتبين أن الجدل يرتبط ارتباطا وثيقا بأسس النظر فى القرآن والسنة لأنه مأخوذ منهما .

٢٢ — ومن أبرز الأسس المميزة للجدل فى مجاله ، الذى خصه به الجوينى القول « بالترجيح » ، وإن كان يبـدو أن القول « بالترجيح » كائن فى مجال العلم عامة ، يقول الجوينى فى ذلك :

« والدليل على صحته وثبوته فى الجملة ، ما تقرر من اتفاق العقلاء والعلماء على تقديم الأمر على غيره بفضيلة يختص بها أحدهما »[١] .

كما يقول :

« ألا تراهم يؤثرون أقرب الأمور إلى المطلوب عند الاشتباه ، وأخصها بالصواب عند الالتباس »[٢] ، كما يثبت أن الناس تأخذ برأى من كان « أصدقهم خبرا ، وأوثقهم قولا ، وأسدهم حالا ، وما هذا إلا صرف الترجيح » .

ويبين أن التفضيل يرجع إلى « الاختصاصات ، ودقائق الزيادات ، فى حسن الفضل ، وكمال الحال »[٣] ، وأن هذا « هو الفزع إلى عين الترجيح » ، وأن الناس قد درجوا على أن يقدموا « الأقرب إلى المحسوسات والمشاهدات على الأبعد منها ، والأقرب إلى الضرورات على الأقصى منها »[٤] .

وبعد بيان حقيقة الترجيح وصحته عند العقلاء والعلماء ، يصرح بأنه من الأصول المأخوذ بها فى الشريعة ، يقول فى ذلك :

« وفى منعه ، منع لما هو أصل الشرائع ، وقوانين الأدلة ، ولا سبيل إليه بعد تقرر الدين والشريعة »[٥] .

(١) ل ٧٢ ش / فقرة ٦٣٢ من المطبوع الذى بين أيدينا . (٢) نفس المرجع السابق .
(٣) نفس المرجع السابق . (٤) فقرة ٦٣٣ من نفس اللوحة . (٥) نفس المرجع السابق .

ويستعين بعد ذلك لبيان قيمة الترجيح ، بأمثلة من الحياة الفكرية الإسلامية حيث يبين أن أرباب الشريعة ، فى الصدر الأول للإسلام كانوا « يفزعون إلى التقديم بالأولى ، فالأولى فى معانيهم وأدلتهم ، وإذا وجدوا سبيلا إلى التعلق بالأقوى من الأدلة تركوا له الأضعف والأدنى فى الرتبة »(١) .

وهــذه كلها سمات إسلامية تؤكد نفسها فى الجدل ، فتضفى عليه مايميزه عن غيره من أنواع الجدل فى تاريخ الفكر الإنسانى .

٢٣ — أما عن دور الترجيح فإن الإمام الجوينى يحرص على بيان أنه لا يثبت بالترجيح موضع المنازعة ، ويشرح ذلك فيقول :

« لكننا نقدّم به عند التعارض فى الأدلة بعضا ، فيسقط به سواها ، لاختصاصه بزيادة انفرد عنها ما عارضه »(٢) .

٢٤ — غير أنه يصرح بما يلى : « . . . إن الترجيح إنما يدخل حيث لا قطع ، ولا له مدخل فى العقول »(٣) ، يقصد الأدلة المنطقية الواجبة بنفسها ، والتى تحدث عنها فى ختام قوله فى « الحد »(٤) .

وهذا قول له أهمية إذ أنه يكشف عن أن مجال الترجيح ، يختصها بنوعية معينة من الحقائق تختلف عن موضوع المنطقيات مثلا ، وإن كانت لا تقل عنها من حيث الحقيقة والصحة وهذا مما يفرق الجدل عند الجوينى عن الجدل فى منطق أرسطو ، لأنه يضم إلى جانب ما يسمى عند أرسطو منطق البرهان ، منطق الرجحان الذى هو حقيقة عند المسلمين عامة والجوينى خاصة ، وهو الذى يقوم على مفهوم النسبية .

(١) فقرة ٦٣٤ من نفس اللوحة .
(٢) فقرة ٦٣٨ من المطبوع الذى بين أيدينا .
(٣) ل ٧٣ ى / فقرة ٦٣٩ من المطبوع الذى بين أيدينا .
(٤) انظر الدراسة عن جدل الجوينى فى هذا التقديم .

٢٥ — وهذا يعنى أن « الترجيح » عند الإمام الجوينى لنوعية معينة من الموضوعات ليست ظنية ، وإن التغليب أو الترجيح يمثل درجة من النسبية لها حقيقة خارجية واقعية تعطى لهذه النوعية من الموضوعات حقيقتها المميزة لها .

وهذا أمر له أهمية لأنه يجعل الجدل مشتملا على « القطع » و « الترجيح » خلافا لما عليه الجدل الأرسطى[1] مثلا الذى يمثل درجة ظنية من المعرفة .

والآن وبعد أن عرضنا ما سميناه بالأسس العامة والخاصة للجدل عند الإمام الجوينى ، نقول :

١ — إن الجدل نظر ، ولما كان النظر مؤديا إلى الحقيقة ، فهذا هو نوع النظر

(١) مما هو ملاحظ عند بعض مفكرى المسلمين ممن كتبوا فى الجدل من غير الأصوليين مثل ابن سينا من الفلاسفة ، أنه خصص سفرا « للبرهان » وآخر « للجدل » فى منطقه غير أن هذه التجزئة لاتعنى تفرقة فى الأسس العامة التى للبرهان والجدل أو تفيد عدم يقينية نتائج الجدل .

فالجدل عنده يعنى معرفة تمت إلى مجال وجود حقيقى مناسب لنوعية معينة من الموضوعات هى « المدنيات » خاصة . وهى نوعية تلفظ « المطلق » المقبول فى مجال البديهيات العقلية .

ولقد كان الأستاذ الدكتور إبراهيم مدكور على حق حين قال فى تصديره لكتاب «الجدل لابن سينا» (تحقيق الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى القاهرة ١٣٨٥ هـ / ١٩٦٥ م) « . . . تبدو أهمية الجدل فى الأمور الدينية والمدنية . . . . » (صفحة ٤ من التصدير) ، كما سبق وأشرنا إلى ذلك .

والذى يجب أن يتبينه الباحث فى « الجدل » عند ابن سينا ، أن هناك فرقا بينه وبين أرسطو : وأن هذا الفرق يكمن فى أن أرسطو لايعترف بدرجة يقين ضرورى فى المعرفة الآتية عن طريق الحواس إذ أن المحسوسات عنده ترجع فى أصلها إلى مادة متعقلة هى « الهيولى » بينما ابن سينا كمفكر مسلم يعطى المعرفة الآتية عن طريق الحواس حقها من حيث الاعتراف لها بالوجود الحقيقى المنفصل عن الذات العارفة وأن هذا الوجود له نوعياته التى تقوم على مفهوم « النسبية » وإن كان كل منها يقبل هذا المفهوم بقدر يناسب طبيعته ؛ فالواقع فى مجال الطبيعة غيره فى مجال الاجتماع ، غيره فى مجال النفس. . . (يمكن الرجوع إلى مقال عن الجدل عند ابن سينا » بقلم دكتورة فوقية حسين محمود (تحت الطبع). ومما يصح الرجوع إليه من كلام ابن سينا ، ما قاله عن الجدل والبرهان . من أن هذا الأخير الغرض منه الإيضاح والتعليم ، بينما الأول الغرض منه الإلزام (صفحة ١٨ من الجدل لابن سينا)ولم يقل إنه لايوصل إلى الحق . ويبين ذلك فيقول : « إن المخاطبة الجدلية ليس فيها عرض وتسلسل » (صفحة ٢٤ من نفس المرجع) .

الذى يقبله الجوينى[1]؛فالجدل يؤدى إليها،خلافا لما ثبت فى أذهان كثير من الباحثين من أن كل جدل عند العرب ، فهو على نمط الجدل الأرسطى، و بالتالى فهو مؤدٍّ إلى معرفة ظنية .

٢ — إن الجدل يشمل ما يسمى لدى المتأثرين بالتراث اليونانى، بمنطق «البرهان» حيث القطع ، ومنطق الرجحان،أو الترجيح:حيث النسبية.وأدلة القطع فيه إما منزلة: الكتاب الكريم ، والسنة النبوية الصحيحة ، والإجماع الثابت ، وأقوال الصحابة لمن أخذ بها ، أو غير المنزّلة : الخبر الثابت غير المنزل ، والقياس الصحيح .

أما الترجيح أو النسبية فهى نسبية موضوعية ، ودلائلها تؤدى إلى الحقيقة ولكنها حقيقة غير مطلقة ، لأنها تدخل فى حسبانها ظروف المكان والزمان ، وهو ما يوازى مستوى اليقين فى النظرة العلمية الحديثة ، التى لفظت المطلق واعتمدت النسبى .

٣ — وهذا الاتساع فى مجال اليقين الذى أصبح يحتضن « المطلق » و «النسبى» يرجع إلى أن الجوينى كمفكر مسلم يعتمد الحس كمصدر لمعرفة حقيقة تمثل ضرورة على مستوى مفهوم الضرورة الذى يكسو الحقيقة المتبينة بالعقل فقط ، وهذه الحقيقة الواردة عن طريق الحواس تؤكد « الوجود » للعقل ، هذا الوجود هو وجود الموجودات الجزئية التى حقيقتها من حيث أوصافها تقتضى النسبية الموضوعية ، وليس النسبية الذاتية ، لأن الفقيه يستبعد ذاته ، وحكمه لا يقوم على الهوى وإنما على مقتضيات الجزئيات ، أى أنه يأخذ بالنسبية التى تحددها ظروف الزمان والمكان . كما أشرنا .

---

(١) انظر كتاب « الجوينى إمام الحرمين » سلسلة أعلام العرب رقم ٤٠ طبعة أولى سنة ١٩٦٣ وطبعة ثانية سنة ١٩٧٠ ـ فصل « مذهبه فى المعرفة » .

فى الوقت الذى لا يرى فيه المتأثر بمنطق اليونان إلا حقيقة من نوعية واحدة هى الحقيقة العقلية ، التى يكون يقينها فيما هو مطلق ، وبالتالى فهى تمت إلى عالم المتعقل دون الواقع . ولذلك اعتمد الجوينى « الترجيح » الذى هو باب من أبواب الفقه وأصوله ، يأخذ فيه العالم بما هو « أولى » طبقا للظروف والملابسات ؛ فكأن الفقه وأصوله هنا هما مصدر النظرة التى تبلورت فيما بعد ، تحت اسم « النسبية » فى النظرة العلمية الحديثة .

٤ — إن الجدل يصح أن يكون أسلوب بحث فى غير الموضوع الذى خصصه له الإمام الجوينى فى هذا المصنف وهو : « الفقه وأصوله » ، إذ أن هذا يتبين من واقع تعريفه للجدل الذى هو : « إظهار المتنازعين مقتضى نظرتهما على التدافع والتنافى بالعبارة ، أو ما يقوم مقامهما من الإشارة والدلالة ». فهذا تعريف لم يرد فيه ما يقيده بموضوع الفقه وأصوله . فعباراته تجعله قابلا للتطبيق على أى من الموضوعات . وهذا يعنى أن الجوينى نفسه قد أراده عاما يصلح للتطبيق على أى موضوع خاص .

٥ — إن ربط الإمام الجوينى للجدل بهذا الموضوع الدينى وهو «الفقه وأصوله» يرجع إلى أصول مأخوذة من الكتاب والسنة ، حول ضرورة الجدل المحمود . هذه الأصول تجعل الجدل وسيلة موصلة للحقيقة ، وتعطى للمجادل من خلال العلوم التى ظهرت حول الكتاب والسنة ، توجيهات فى فن الجدل وأدبه ، الأمر الذى جعل مفاهيم الجدل عند المسلمين عامة ، والجوينى خاصة ، صادرة عن أصول إسلامية بحتة مرتبطة باللغة العربية ومقتضياتها ، وإن كان هذا لا يتعارض مع تطبيق الجدل على موضوعات غير دينية ، كما تبين من تعريف الجوينى للجدل على نحو ما بينا ذلك .

٦ — إن الجدل مفاعلة لها أصولها ، وهذه الأصول تتمثل فيما يسمى « بالاعتراض » ومن أبرز هذه الأصول أنه لابد من وجود طرفين فى الجدال ، وهذا يجعل الجدل

عند الجوينى ، يخالف جدل أفلاطون الفيلسوف اليونانى الذى سبق أرسطو ، والذى يعتمد الجدل لديه على طرف واحد ، يؤدى جدلا صاعدا وآخر هابطا ، من أجل تعقل الحقائق[1] .

٧ — أن هذه المفاعلة لدى الجوينى ، أو هذا التدافع يتكيف بطبيعة الموضوع الذى يتناوله الجدل . . وهذا يعنى أن المتجادلين لابد ، وأن يكونا على إلمام بمقتضيات هذا الموضوع . ولما كان الجدل منصبا على الفقه وأصوله فى هذا المصنف فنجد الإمام الجوينى يحدد أن الجدل : « لمن يعرف الفقه وأصوله » .

٨ — من هنا كان « الاعتراض » مرتبطا بدقائق تفاصيل هذين العلمين ، ومما هو جدير بالذكر أن « الفقه » له مقتضياته و « الأصول » لها مقتضياتها . فهو يقول :

« للفقه مجلس » و « للأصول مجلس آخر » .

٩ — أن « الاعتراض » يرتبط بالتالى ، بكل ما يعترى هذين العلمين من إضافات ؛ فالسلف كانوا فى غنى عن ذكر المذاهب لعدم الحاجة إليها فى وقتهم ، وأن من جاء بعدهم ، كان على مذهب ، فلا بد من معرفة ما يستندون إليه فى أمور « الفقه » و « أصوله » وعنه يصدر جدلهم .

١٠ — أن أبرز مرحلة بعد معرفة المذهب هى تلك التى تجىء مباشرة عقبه ، وهى معرفة الدليل ونقده ، أى « الاعتراض » .

١١ — أن أساليب « الاعتراض » تختلف باختلاف نوع الدليل : « ولا حجر على المسئول أن يتعلق « بالخبر » أو « النظر » كما يقول الجوينى .

(١) انظر كتاب الدكتورة أميرة حلمى مطر « فى تاريخ الفلسفة اليونانية — » جدل أفلاطون » .

١٢ — أن الجدل له آفات فنية ، وهى التى يعبر عنها الجوينى « بأوجه الانقطاع » وهى تتمثل فى عدة مواقف جزئية ، منها ما يخص السائل ، ومنها ما يخص المسئول ، وكلها تحدد القواعد التى يجب أن ينطلق فى إطارها المتجادلان كطرفين متدافعين .

١٣ — أن للجدل آفات أخرى تتعلق بالطرفين ، ولا يخص بعضها أحدهما دون الآخر ، وهى المواقف التى سماها الجوينى « بآداب الجدل » هذه الآداب تعين على الارتقاء بالجدل إلى مستوى يحقق التوصل إلى الحقيقة . ومن أبرز هذه الآداب « خشية الله » وابتغاء الحقيقة مرضاة لوجه الله تعالى ، الأمر الذى يجعل ما يتوصل إليه العلماء محقق الخير للعالمين دون الإضرار بهم .

١٤ — أن أهل النظر على طبقات : منهم المسترشدون ، وهم الذين ما زالوا يجتهدون للتعلم ، وهؤلاء لابد وأن يكونوا سائلين مسئولين ، ومنهم من هم متوسطون فى العلم ، وهؤلاء تارة يسألون ، وتارة يسألون . ومنهم المتبحرون الذين بلغوا مبلغ المقالة والفتوى ، وهؤلاء لايسألون ويجب أن يكونوا أبدا مسئولين . ويخرج الجوينى من زمرة أهل النظر كل من دأبه التطفل فى المناظرة .

وهذا تصنيف يزيد من توكيد أن « الجدل » أسلوب عام لتحصيل المعارف : عام من حيث صلاحيته لمختلف الموضوعات . هذا من جهة ، ومن جهة أخرى من حيث صلاحيته لصقل مختلف المستويات . فهو دائما يؤدى الغرض منه وهو التوضيح والبيان من أجل التصحيح .

١٥ — أن اليقين هو ما يجب أن تنتهى إليه المعارضة ، وهو ما يطلق عليه الجوينى لفظ « القطع » ، هذا بالنسبة للموضوعات التى لا يداخلها مفهوم « النسبية » .

و « الترجيح » فيما يتعلق بما هو على مقتضى « الأولى » أى المعرفة « النسبية »

وهذه « الأولى » يمثل حقيقة كما ذكرنا ، لها مبرراتها وهى مراعاة تغير الظروف والملابسات الخارجية .

وبهذا يصبح « الجدل » أسلوب فحص ، وتقصٍّ ، وتصحيح ، مثمر ، يتكيف بطبيعة موضوعه فى حدود مقتضيات هذه الطبيعة دون أن يفقد الأسس العامة التى يصدر عنها كأسلوب نظر .

وبالتالى فهو يحطم الإطار الجامد الذى نقع عليه فى « منطق البرهان » اليونانى ، الذى صيغ بصفة مسبقة ، لتنصب فيه الموضوعات ، فتفقد الكثير من حقيقتها أى صفاتها المميزة . فالإطار الجامد المسبق ، يختص عند المسلمين عامة والجوينى خاصة . ليحل محله ذلك المنهج المرن المستفيد من « الاستقراء » و « الاستدلال » على حد سواء والذى يعطى للجزئيات مكانتها ، بعد إعطاء مكان الصدارة والأولوية للنص المنزّل .

هذا مع الاعتراف بأن للعقل حدودا لا يملك تجاوزها ، وهذا فيما يتعلق « بالغيبيات » وهى موضوعات تفوق مستوى العقل البشرى .

فالجدل أسلوب نظر حى ، يتآزر فيه أكثر من عقل واحد للكشف عن الحقيقة. وهو يعطى معرفة يقينية ، قد يطول طريق تحقيقها ، أو يقصر طبقا لحدة عقول الطرفين المتجادلين .

ثم إن من يمارس « الجدل » يصدر فيه عن أدب إسلامى أصيل عماده « خشية الله »[1] .

« فالجدل عند الجوينى له أصالة إسلامية من حيث مضمونه وأدبه .

---

(١) لو كان هذا هو شعار علماء النوويات فى وقتنا الحاضر لما حدثت مآسى « هيروشيما » وغيرها .

(٤)
التحليـــــــل

تحمل هذه المخطوطة عنوان « الـكافية في الجدل » وهذا العنوان يعبر تمام التعبير عن مضمونها ؛ فالمصنف في الجدل ، وقد ضمنه إمام الحرمين أدق المعلومات عن الجدل وكيفية إجرائه ، بعد أن بيّن أصوله وضوابطه ، بحيث يمكننا أن نقول : إن الجويني لم يترك أمراً يتعلق بالجدل إلا وأورده ، ومن هنا كان المصنَّف فعلا « كافية » في موضوعه وهو : « الجدل » .

وقد استهله بمقدمة قصيرة بيّن فيها الهدف من تصنيفه ، وهو : تقديم ما لا يستغنى عنه في المناظرة أو الجدل ، مثبتا أنه لا يبغى من وراء ذلك سوى « جزيل ثواب الله سبحانه » ؛ فجاءت هذه المقدمة ـ على قصرها ـ دالة على حقيقة الهدف من الكتاب ، مما كان له أثره في تحقيق عوامل الضبط والربط لأصول العلم التي عرضها .

ويحرص الإمام الجويني ، بعد ذلك ، على إبراز أهم أساس في تحقيق النظر أو الجدل وهو : الإلمام بمعاني العبارات وحقائقها « .. على التفصيل ، معرفة على التحقيق »[(١)] .

ولذلك نجده يقدم هذه المعاني « على التفصيل والتخصيص » كما يقول ، بادئا بما يجب أن يبدأ به وهو « الحد » يليه « النظر » و « المناظرة » أو « الجدل » ثم « العلم » ... ثم « الخطاب » ، حتى يصل إلى توضيح مضمون مائة وخمسة وثلاثين مصطلحا .

وهو في هـــذا يقف مع كلّ مصطلح وقفة متعمقة ، مدققة ، فاحصة ؛ بحيث لا ينتقل من لفظ إلى آخر إلا بعد أن يكون قد استوفى كل ما يتعلق به من أمور ، ومسائل ، بل واستفسارات ، يرى أنها قد تطرأ على ذهن باحث أو لسان معترض .

وإذا وقفنا عند مجرد ترتيب هذه المصطلحات ، نجد أنه بدأ بتلك التي يحتاج

---

(١) انظر ل ٤ ى / صفحة ١ من النص الذى بين أيدينا ـ فقرة ٣

إليها الباحث فى النظر الذى هو واجب بالشرع ، فعرّفها ، وبيّنها ، مفرقاً بين موضوعين أساسيين هما : مقتضيات ما يعرف بالعقل ، ومقتضيات ما يعرف بالنقل ، واضعا النقل فى مرتبة تعلو على مرتبة العقل ، بالنسبة للموضوعات الدينية ، أى التى نزل فيها نصٌّ ، مبينا فى الوقت نفسه ، دور العقل فى دعم النقل ، وقيمة الجـــدل فى توضيح ذلك .

وهنا نلمس أن الجوينى قد عرف كيف يهيئ الباحث لموضوع الكتاب ، بعد أن كيّف مادة الكتاب لمقتضيات موضوعه .

أما فصول الكتاب ، وهى سبعة وعشرون فصلا ، فإنها فى الجدل فى مسائل « الفقه وأصوله » وتهدف إلى تحقيق معرفة قطعية أو ترجيحية ، طبقاً لطبيعة الموضوع . وقد خصص الفصول الأخيرة للكلام فى « آداب الجدل » ، وبيان « حيل المتناظرين » منبها الباحث إلى ما يمكن أن يعترضه من آفات لا تخص موضوع بحثه ، بقدر ما تخص موقف خصمه ، وأسلوبه فى التلاعب والحيل .

ويلاحظ أنه قد اعتبر الكلام فى الترجيح له مقتضياته ، واعتبره لذلك « بابا » له قوامه .

وقد رأيت الاحتفاظ بهذا التقسيم ، لما له من دلالة بالنسبة لنوعية المعارف .

وأخيراً أنهى مصنفه بخاتمة قصيرة أكد فيها حرصه على طلب التوفيق من الله سبحانه وتعالى .

* * *

وقبل أن أقف عند هـــذه الفصول ، الواحد تلو الآخر ، وقفة تحليل وعرض ، أرى أنه من الأهمية بقدر كبير أن أنبّه إلى قيمة ما ورد فى تعريفاته الأولى ، التى مهّد بها للفصول ، وبالذات بالنسبة لبعض المصطلحات التى تكشف عن حقيقة مذهبه

في « الجدل » الذى يرتبط تمام الارتباط بحقيقة مذهبه فى المعرفة ، وبآرائه فى المسائل العقائدية ، من إثبات « حدث العالم » إلى « القول بوجود صانع لهذا العــالم » ، إلى « قوله فى الصفات » . . . إلى غير هذه وتلك من المسائل التى عالجها فى مختلف كتبه فى أصول الدين . كما أن هذه التعريفات تؤكد آراءه الفقهية، إذ أنها تـكشف عن موقفه كأصولى فى الدين والفقه ، يقدم للملأ : الأسس المنهجية لبيان كيفية التطبيق الصحيح للوصول إلى معرفة صحيحة .

من هذه التعريفات : قوله فى « الحدّ » و « النظر » و « العلم » .. ثم بعد ذلك تحديده لمفهوم العلة ، والسبب ، والخطاب ، والعموم ، والخصوص ، والمتشابه ، والناسخ ، والمنسوخ . . . إلى آخر هذه الحدود ، على نحو ما يظهر ذلك فى الدراسة التى قدمنا بها لهذا المخطوط ، والتى تتعلق بإبراز معالم مذهبه فى الجدل[1] .

ويتبين أن هذه الفصول كلها من أجل توضيح موقف السائل والمسئول وكيفية تحركهما ، فهى توجيهات تطبيقية ، لأسس نظارية منهجية ، من أجل إتقان عملية الجدل .

فالجوينى يعرض لنا فى مصنفه هذا أسلوبا مقننا فى كيفية تحصيل المعرفة الفقهية، يسمح ، ليس فقط بتبيُّن مذهبه فى الجدل ، ولـكن بالتعرف على أسس موقفه من المعرفة بصفة عامة ومنهجه فى تحصيل مسائل الفقه بصفة خاصة ، كما سبق وبينا ذلك فى دراستنا لجدله .

---

(١) انظر الدراسة عن الجدل فى هذا التقديم .

١ — الفصل الأول :

فى طريقة معرفة الأحكام الشرعية :

لهذا الفصل على قصره[1] أهمية كبرى ، إذ أنه يتضمن الأصول والأوليات التى تكشف عن طريق معرفة أحكام الشرع ، ويحدد بالتالى موقف الباحث بالنسبة لتناولها .

يصرح الجوينى فى بداية الفصل ، بأن الأحكام فى الشرع تعرف بطريقتين .

أولا : الخبر .

ثانيا : النظر .

ونراه يعطى مكان الصدارة والأولوية للخبر فيما يتعلق بالشرعيات .

ويبين أن المقصود بالخبر : الكتاب ، والسنة والإجماع .

وبالنظر : أنواع القياس ، والمعانى المفهومة من أنواع الخطاب .

ويلاحظ أنه بهذه العبارة الأخيرة ، فيما يتعلق بالنظر ، يبيّن أن إعمال الفكر لا يكون إلا فيما هو فى مستوى العقل البشرى « المعانى المفهومة من أنواع الخطاب » وهذا يعنى أن الجوينى يفرق بين نوعين من الموضوعات فى « الخبر » :

ما هو فى مستوى العقل البشرى وهو : « المعانى المفهومة » .

وما هو فوق مستوى العقل البشرى ، وهو ما لا يمكن أن تعرف حقيقته ، وإن أمكن إثبات وجوده وهو : « الغيبيات » .

وهذا يبين أن الجوينى يرى أن للعقل البشرى حدودا ، وهو ماصرّح به فى كتابه « العقيدة النظامية فى الأركان الإسلامية » حيث قال فى الجزء الخاص

(١) لايشغل هذا الفصل سوى مايقرب من نصف لوحة ١٧ ش

بالعقيدة : إن العقل الإنسانى قاصر بالفطرة والجبلّة ؛ إذ من الحقائق ما لا يملك إدراكه[1] .

لذلك نجده يقدم الكلام فى النصوص على الكلام فى النظر ؛ فيثبتها مرتبة بحسب قدرها ؛ فيبدأ بنصوص الكتاب الكريم ، ثم السنة المتواترة ، ثم الإجماع على اختلاف وجوهه ، ثم نصوص الآحاد ، ثم ظواهر الكتاب والسنة ، كما يثبت أقوال الصحابة رضى الله عنهم قائلا : «على قول من رآها حجة » ثم يذكر فى النهاية المقاييس على اختلاف وجوهها ، وأنواعها على ترتيبها .

ولا يفوت إمام الحرمين ، عندما يتعرض لظواهر الكتاب والسنة ، أن يبين قيمة النص فيثبت فى معرض الكلام[2] أن معنى النص ، وهو المعنى المفهوم بنفسه ، يقوم مقام النص ويُقدَّمُ على الألفاظ والظواهر ، فهو يحرص على أن يوجه الذهن إلى المعنى الذى هو الحقيقة عنده ، طبقا لما بيَّنه فى معرض حديثه فى « الحد »[3] .

وبهذا يؤكد موقفا منهجيا له قيمته بالنسبة لتناول النصوص ، وهو عدم إعطاء مكان الصدارة للعبارات دون المعنى ، على نحو ما فعل المعتزلة القدرية الذين تعرض لموقفهم فى معرض الحديث عن الحدّ[4] ، ويكون الجوينى بهذا سار على أسلوب أهل السنة .

ثم يتحدث عن أقسام الخطاب ، أمر ونهى . . .

---

(١) نشرت مقدمة هذا المصنف بعنوان «العقيدة النظامية» تحقيق المرحوم الشيخ محمد زاهر الكوثرى مصر سنة ١٣٦٨هـ/١٩٤٨م ـ وانظر أيضا فصل إنتاج إمام الحرمين من « كتاب الجوينى إمام الحرمين » سلسلة أعلام العرب رقم ٤٠ بقلم كاتبة هذه السطور طبعة أولى سنة ١٩٦٥ م وطبعة ثانية ١٩٧٠ م

(٢) سبق أن بين المقصود بالنص فى موضعه من « الحدود » انظر فقرة : ١١٣ من النص الذى بين أيدينا .

(٣) انظر فقرة ٤ وما يليها بصفحة ١ من النص الذى بين أيدينا .

(٤) انظر ص ٣ من النص الذى بين أيدينا فقرة رقم ١٠ وما يليها

ثم يؤكد أن الكتاب والسنة خبرٌ عن فعل من صاحب الشريعة ، وأنه يجب الاعتماد عليهما فى إثبات الحكم الشرعى ، طبقا لما هو وارد فى علم أصول الفقه . . .

ويشير إلى أن هذا الكتاب يعلِّم التصرف فى كيفية تفصيل طرق الأحكام وأقسامها ووجوبها ، أى أن ما ورد فيه ، لمن يعرف الفقه وأصوله .

فالكتاب إذن يخدم طرق التوصل إلى الأحكام بعد إتقان الأصول .

فهو لتحقيق مزيد من الإتقان عن طريق معرفة أصول الجدل . . .

وهنا تتبين قيمة الجدل كنهج اضبط الأمور بين المجادلين من أصحاب المذاهب على اختلافها .

٢ — الفصل الثانى :

فى تطبيق طريقة معرفة الأحكام الشرعية :

يبدأ الجوينى بعد الانتهاء من الفصل السابق الذى يمكن أن يعتبر مقدمة للقول فى هذا الفصل وفى غيره مما سيليه من فصول ، ببيان أصول موقف المجادل أو « المسئول » كما يقول ، مع سائله . . . وذلك من خلال شرح مواقف تطبيقية لطريقة الوصول إلى الحكم فى الشرع . وقد شرع أولا ببيان طريق الخبر حيث أثبت أن المسئول قد « اختار التعلق بالنص »[1] فلا حجر عليه .

ومن الملاحظ أن الجوينى لم يحدد عنوانا لهذا الفصل ، واكتفى بأن فصله عما سبق بكلمة « فصل » .

وقد تعرَّض فيه :

أولا : للنص إذا كان من الكتاب

حيث بيَّن للمسئول ، أنه إذا كان النص منكشفا للسائل ، فالاشتغال بإثباته

(١) انظر فقرة ١٩٧ .

تعنت وعجز . أما إذا كان مما يخفى طريقه؛ فعلى المسئول، أن يوضح ماخفى ، مادام أنه قد اختاره كسند لبيان طريق معرفة الحكم ، وإلا خسر الجولة بانقطاع دليله ويصبح فى حالة انقطاع وعجز .

ثم نراه يتعرض لما يمكن أن يكون علية النص فى حالة خفائه أو عدم وضوحه ، فيشير إلى حالة القراءة الشاذة مبينا أنه إذا تمّ البيان بطرق سائر الآيات ، ثبت النص على القطع ، وإذا ثبت بطرق الآحاد يراعى فيه مايراعى فى الآحاد من أخبار الرسول عليه الصلاة والسلام ، ويشير إلى أن دعوى القطع فيه ليست كما فى سائر الآيات .

وينبه إلى أهمية عدم الانتقال من دليل إلى دليـــل ؛ لأن مجرد الانتقال يؤدى بالنسبة للقائم به إلى الفشل فى دعواه ، إذ يقول : « .. وكان تاركا لنُصْرة ما ألزم بنُصرته إلى خلافه ، فيكون منتقلا من دليل إلى دليل وذلك انقطاع لا محالة »[1] .

كما ينبّه إلى قيمة تحديد المسئول لموقفه كأن يقول : « ادعيته نصًّا فى الخاطب لا فى أحواله »[2] ، وإلى قيمة مواصلته لدعواه « تمشية دعواه وحفظها »[3] ، وقيمة ثباته فى موقفه ، إذ يشير الجوينى إلى أنه إذا كان المسئول على نحو ما أثبتَ وواصل السائل مدافعته ، صار السائل متعنتاً منقطعاً .

ويحرص إمام الحرمين على بيان أنه حيث النص ؛ فلا قياس . « فأما النص ؛ فلا يتصور بخلافه قياس يسمع . »[4] .

ويتبين أنه يحرص كذلك على إبراز أن النص لايدفع إلا بالنص ، على أن يكون متأخراً عليه ، فيأخذ به المسئول، دون أن يكون منقطعا فى حق السائل ، وإنما يكون كذلك فى « حق الشريعة »[5] فقط .

---

(١) نفس المرجع (٢) نفس المرجع السابق (٣) نفس المرجع
(٤) نفس المرجع (٥) نفس المرجع

ويلاحظ أنه يؤكد أن الترجيح لا يقبل فيما يتعلق بتاريخ كل من النصين .
هذا فيما يتعلق بالنص من الكتاب .

ثانيا : للنص من السنن :

يوجه الجويني السائل فوراً إلى النظر في « الإسناد » الذي يمكن أن يكون مرسلا أو منقطعا أو موقوفا أو مجهولا ، الأمر الذي يوجب على السائل قبل المسئول الكشف عنه .

ثم ينتقل إلى مضمون الحكم وما يمكن أن يكون مخالفا له أو ناسخا .

وإذا ثبت أن النص متواتر ، قام مقام الكتاب في طريق ثبوته و « إن افترقا في وجوه أُخَر »[1] .

وإذا كان من أخبار الآحاد لم يلزم السائل أو المسئول بقبوله . . . إذا لم يكن معصوما في نفسه .

ويحرص الجويني على أن ينبه إلى أمور دقيقة أخرى تكشف عن خبرة طويلة في ممارسة الفقه وأصوله ؛ إذ يشير إلى ما يمكن أن يكون من زيادة حرف أو نقصانه في لفظ ؛ فيصير من أجل ذلك نصا ، وهو ليس كذلك .

والمهم هو أن يثبت أن النص متواتر بالضرورة ، وذلك بأن يثبت أن النص مستفيض فيما بين أهل النقل . وإذا ادعى التواتر من طريق المعنى ، كان من الضروري الإخبار من جهات كثيرة في أمور مختلفة ترجع معانيها إلى حكم واحد ، كما ينبِّه إلى ضرورة أن يكون النص متواتراً على الدوام وليس في عصر من العصور فقط .

— ثم يشير إلى قيمة المرتبة الأقوى في السند ، وأنها تجبُّ الأدنى والعكس ، أي لو كان يعتمد على الأقوى ثم انتقل إلى الأدنى ، يجعل السائل أو المسئول منقطعا .

(١) انظر فقرة ١٩٨ من هذا الكتاب.

— كما ينبِّه إلى أنه لا يجوز ادعاء نص ثم الانتقال بعد ذلك إلى معناه دون لفظه، فيصير قائسا لا مستدلا بالظاهر، أي يصير إلى خلاف ما كان عليه، وفى هذا انقطاع.

ثم يدخل فى تفاصيل أدق؛ فيشير إلى الاستدلال بالظاهر أو العموم، ثم الإجمال. ويبين أنه لا يلزم السائل إذا ما ادعى الإجمال أن يقرن دعواه بالبيان، بل على المسئول أن يكشف عن كونه ظاهرا عموما، وليس مجملا. وإن تعذر الأمر على هذا الأخير، كان على الأول بيان ذلك، قبل الاستمرار فى المواجهة أو المجادلة.

بل نجد الجوينى ينبه إلى ضرورة تفادى الخروج عن الموضوع، حتى لا يصير من يفعل ذلك « مفرِّطا منقطعا إن كان بيِّنه آخراً »[(١)].

ويتعرض بعد ذلك إلى عدة أمثلة من المواقف أمام نصوص من الكتاب، مثل قوله تعالى: ﴿ وَأَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ ﴾ [٢/٢٧٥]، وقوله سبحانه: ﴿ أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ ﴾ [٢/٤٣].

ومن السنة يذكر قوله ﷺ: « إنما الأعمال بالنيات » و« رفع عن أمتى الخطأ والنسيان » و « لا صلاة ولا صداق ولا نكاح إلا بكذا .. ».

وهو فى كل هذا يتعرض لأدق المسائل الفقهية، مشيراً إلى التعريف بحرف التعريف، والظاهر، والعموم، والمجمل، واستثناء المجهول من المعلوم، والمقيَّد، والمطلق، وألفاظ الأضداد ... إلى آخر ذلك من التفاصيل الفقهية الدقيقة.

ويمكن اعتبار المسائل التى تعرض لها كأمثلة، بمثابة حجج لمن يود الاستفادة فى أمور الفقه وأصوله، ومواقف الجدل وأموره.

وينتهى بتنبيه السائل إلى أن الأولى به ألا يعترض ما أمكن بما يتمكن المسئول

---

(١) انظر فقرة ٢٠٠ من هذا الكتاب.

من دفعه بالبناء على أصله ؛ « فإن المسئول يحوجه إلى تركه عن فوره . . . فلا يحصل مقصوده »[1] ، كما ينبّه إلى أن يسلم بما لا ضرر عليه من التسليم به ، كما يشير إلى خطورة المسائل المبنية على نكتة واحدة »[2] حيث ينقطع الكلام فيها سريعا ، إذا وقع التسليم بها .

٣ — الفصل الثالث :

في التعلق بالإجماع والكلام عليه :

يبين إمام الحرمين في هذا الفصل كيفية الكشف عن دعوى الإجماع ، فليس كل من يدعى الإجماع يقبل قوله . ثم لا بد من بيان دلالة هذا الإجماع .

فيتعرض أولا لمن يدعى الإجماع تواترا ، فيطالبه بإثبات التواتر، ثم ببيان نوعه من حيث إنه يوجب العلم ضرورة أو استدلالا ، ويبين للسائل والمسئول ، موضع الانقطاع ، هل ينصب على التواتر أم الإجماع ؟

أما الإجماع برواية العدل عن العدل ، فيرى أنه في حكم خبر الواحد ، وبالتالي يعامل معاملته ، حتى ولو كان عصر الإجماع هو عصر الصحابة رضي الله عنهم .

ويهتم الجويني بتنبيه السائل «من تلبيس المسئول عليه»[3] فيبين له قيمة التيقظ إلى مايعينه على عدم الانقطاع مثل : الاجتهاد ، والتأويل ، والمعارضة بالآحاد . . . إذا كان الثبوت عن طريق الآحاد أصلا ، والمطالبة بالتحقيق والكشف عن حصول الإجماع إذا كان إجماعا من أهل عصر منفرد عن سائر الأعصار . وهنا ينبه الجويني إلى قيمة انتشار الحكم بين أهل العلم وبوجه أدق بين أهل الصنعة[4] . كما أشار إلى

(١) انظر فقرة ٢١٩ من هذا الكتاب . (٢) نفس المرجع .
(٣) انظر فقرة ٢٢٠ من هذا الكتاب .
(٤) انظر فقرة ٢٢١ ، ٢٢٢ ، ٢٢٣ من هذا الكتاب .

صعوبة إثبات هذا الانتشار ، إذ يقول : « فإن تحقيق الإجماع من قول الكافة مما يصعب طريق بيانه »[1] وكذلك يصعب إثباته من طريق فعلهم .

ثم يشير الجوينى إلى أنه إذا كان الإجماع من أهل العصر الذى يعيش فيه المتجادلان، وادعى الخصم أنه من أهل الخلاف، لم يسمع خلافه إلا إذا بيّنه. ويلاحظ أنه يشير هنا إلى خلاف يصدر من أحد الذين هم الحلّ والعقد .

ثم يتعرض لفكرة « انقراض العصر » وضرورة بيان ما إذا كان يعترف بالانقراض كشرط لصحة الإجماع من عدمه ، كما يرجع إلى بيان قيمة الانتشار ويؤكد أن أهميته متماثلة بالنسبة للفعل والقول لإثبات الإجماع الذى يمكن أن يصير مذهبا إذا صدر من عالم مجتهد معترف له بالمكانة والعلم فى صنعته ، مع مراعاة أن يحدد السائل أو المسئول موقفه من « قول الواحد »[2] من حيث قبوله أصلا يبنى عليه قوله فى الإجماع . والأمر بالمثل بالنسبة لظهور الخلاف من واحد .

ويحرص الجوينى على إثبات أن هذه طريقة « غير مرضيّة »[3] ، وأخيرا يشير إلى من يستدل باستصحاب الحال فى حكم الإجماع ويذكر مثال ، « رؤية الماء فى الصلاة »[4] .

وينتهى إلى إثبات أن الإجماع لا يكون إجماعا إلا إذا كان مقطوعا بوجوده وصحته[5] .

---

(١) انظر فقرة ٢٢١

(٢) انظر فقرة ٢٢٤

(٣) نفس المصدر .

(٤) انظر فقرة ٢٢٥ ، ٢٢٦ من هذا الكتاب.

(٥) نفس المصدر .

٤ — الفصل الرابع :

في الكلام على المعاني والتعلق بها :

يتعرض الجويني في هذا الفصل للمسئول الذي يحتجُّ بالقياس على السائل ؛ فيبين أن أول خطوة بالنسبة لهذا المسئول هي بيان أنه قائس أي إبراز توفرُ شروط القياس عقليا كان أم شرعيا وهي « أن يعلل أصلا ثابتاً حكمه بوصف موجود في الفرع للحكم المطلوب في الحادثة التي هي الفرع »[١] مع إبراز الجامع بينهما الموجب للحكم .

ويحرص الإمام على إثبات أن هذا الفصل لايختص ببيان كيفية استنباط العلل وطرقها ، فهذا أمر يخص علم أصول الفقه ، وإنما يتعلق بالاشتغال بالاعتراض الذي هو من صميم الجدل ، والذي الهدف منه تنقية الأحكام من شوائب الخطأ بأنواعه .

ولذلك نجده ينبه أولا إلى قيمة تحديد معاني الألفاظ قبل الشروع في الجدل « حتى لايلتبس عليه [أي على السائل] عند السؤال عما ادّعاه قياسا »[٢] .

ثم يثبت بعد ذلك إمكانية البدء في الجدل ، فيؤكد أن الاشتغال بالاعتراض يكون عن طريق مراحل ، أو وجوه ، يترتب بعضها على البعض الآخر بطريقة لا يقبل فيها تغييراً أو تبديلا . إذ يقول : « لايجوز تقديم مايجب تأخيره ، ولا تأخير ما يجب تقديمه »[٣] .

ويبيِّن أنها تقوم بصفة عامة على « ضروب من النزاع والممانعة »[٤] ثم يبين أن « للممانعة » دلالة فقهية خاصة هي « الوصف المختص بالأصل أو الفرع ، أو بهما أو بالحكم في الأصل »[٥] . ونراه يخصص للكلام عند الممانعة بهذا المعنى الشطر الأكبر من هذا الفصل لأهميته كمرحلة من مراحل الاعتراض تعتبر أساسا لما بعدها .

(١) انظر فقرة : ٢٢٧ من هذا الكتاب . (٢) نفس المرجع .
(٣) انظر فقرة : ٢٢٨ من هذا الكتاب . (٤) نفس المرجع . (٥) نفس المرجع .

أما هذه المراحل فهى[1] :

أولا ـ الممانعة فى الوصف المختص بالأصل أو الفرع أو بهما معا أو الوصف المختص بالحكم فى الأصل . وهو ما سيكرس له هذا الفصل للكلام فيه . .

ثانيا ـ دعوى فساد الوضع .

ثالثا دعوى تعلق الحكم بما يدعيه المعلل معلقا به .

رابعا ـ النقض .

خامسا ـ القول بمقتضى العلة .

سادسا ـ دعوى بتعديل كل واحد من الوصف والحكم لصاحبه .

سابعا ـ دعوى وجود ما يناسب العلة مع فقد الحكم .

ثامنا ـ فصل الحكم عن دعوى الوصف .

تاسعا ـ المعارضة بدعوى مفارقة الموجب بحكم الأصل لما ادعاه من الموجب فى الأصل والفرع .

عاشراً ـ المقابلة من غير صريح المقابلة .

وقبل أن نتحدث عن « المنع » يقف عند رأى بعض العلماء فيما يتعلق بترتيب دعوى « فساد الوضع والممانعة » مبيّناً أن القائلين بالرأى المخالف له لا يتبيّنون أن الممانعة هى من أجل استبعاد الاعتراضات التى لا تمت إلى موضوع المسألة بصلة مباشرة وأن الانتهاء منها يخلص الموضوع من شوائبه ، بحيث تجىء مرحلة فساد الوضع لإبراز ما يجب أن يكون فيما يتعلق بالموضوع مباشرة ، ويدعم ذلك بقوله : « إذا ادعى امتناع الحكم بما ادعاه ، لم يجز له العود إلى المنع ودعوى الفساد »[2] .

فالجوينى يرتب هذه المراحل بناء على تقديره المبررات المنطقية ، والواقعية التى

---

(١) نفس المرجع . (٢) انظر فقرة : ٢٢٩ من هذا الكتاب .

تقتضيها هذه المراحل . فهذه المراحل تمثل بنيانا قويا درست خطواته دراسة دقيقة . مكّنت إمام الحرمين من دعم كل خطوة فيها بما يزيل كل بلبلة أو قلق فكرى .

وهو فى أثناء ذلك ينبّه إلى نقاط مهمة مثل بيان ماهو معارضة،وما هو مناقضة ، وكيف أنه لايجوز العدول إلى النقض بعد المعارضة ، ويجوز ذلك بعد المناقضة ؛ لأن المعارضة دعوى اشتراك فى الدلالة[1] .

ثم يشرع فى الكلام فى المنع ، مبينا أنه يكون فى الوصف والأصل جميعا .

ومن الملاحظ أنه قد حرص على الاستعانة بأمثلة متعددة لبيان ما قد يغمض على ذهن الباحث أثناء الحديث فى الممانعة ، وذلك لدقة ولطف ما يعرضه من أمور تخص الجدل ؛ فيذكر مثلا ما يقال فى الترتيب فى الطهارة،بأنها تنشطر فى السفر كالصلاة[2]، ويبين أن اختصاص التيمّم بعضوين ليس هو من تشطير الوضوء فى شىء ، وهذا مثل يتعلق ببيان المنع فى وصف الفرع . أما المنع فى وصف الأصل فقد شرحه بمثال الصلاة، حيث بيّن أنه لاتنصيف لأن صلاة السفر غير صلاة الحضر . . . الخ[3] .

ولا يفوته أنه يلفت نظر كل من المتجادلين إلى قاعدة لها أهميتها وهى أنه لا يصح البرهان فى تحقيق المنع ـ ذلك أن المانع كالهادم والبرهان بناء ـ والهدم والبناء فى مكان واحد يتناقضان . وهذا ما يتبيّن بالفعل من واقع حدّه للبرهان مثلا[4] . ويواصل عرض الأمثلة . . .

ثم يتعرض المنع المختص بوصف الأصل ، ويذكر مثال « بيع خيار الرؤية » ، وأنه عقد معاوضة على رأى بعض الفقهاء ، ويبين أن العقد عقد إرفاق لا معاوضة ، ثم يشير إلى المنع المختص بحكم الأصل ، ويشرحه بمثال « الصوم نية النهار » ويبطل علل القائلين بذلك ، ثم يتعرض للمنع المختص بالأصل ويذكر مثل « الإجارة عقد على منفعة » .

---

(١) انظر فقرة : ٢٣٠ من هذا الكتاب .
(٢) نفس المرجع السابق .
(٣) نفس المرجع السابق .
(٤) انظر فقرة ١٩٢

وينتهي من هذه الأمثلة وغيرها إلى بيان أوصاف العلل الشرعية ؛ فثبت أن منها ما هو عقلي كله ، ومنها ما هو حكمي ، ومنها ما هو حكمي بعضه وعقلي بعضه ، كما قد يكون لغويا[1] ، ويفسر كلًّا منها بأمثلة متعددة .

ومن الواضح أن كثرة ذكره للأمثلة كان بهدف بيان ضروب المنع ؛ ذلك لأن الجويني يرى أن الممانعة من المراحل التي يتعرض فيها المتجادلان إلى كثير من الزلل ، وأن ضبطها يعاون المتجادل بعد ذلك على إحكام نظره .

ولذلك نراه ينبِّه المتجادلين إلى ضرورة تخليص العبارة من كل ما يبدو ممنوعا وهذا يخص المسئول أكثر من السائل ؛ ذلك لأن السائل يكون كالهادم هنا لكل ما يبدو من الممانعة ، فإن حرص المسئول على تفادى ما هو كذلك ، كفى نفسه مؤونة الردِّ على ما لا ينصب مباشرة على كلامه ، واستطاع أن يتفرغ لما يتعلق بموضوعه مباشرة[2] وبقوة ، مما يقلل من فرص انقطاعه .

ونرى الجويني في كل هذا ملمًّا بمختلف الطرق السائدة بين أهل الصنعة ، سواء تلك التي تنسب لكبار الأئمة أو التي وردت لدى البعض من بين جمهور أهل النظر ، مثال ذلك : « إقامة الدلالة على إثبات ما ليس بثابت في مذهب المسئول ، وإن كان المنع مختصا بأصل السائل دونه »[3] وهو ما لا يقره تمام الإقرار ، فتكون إشاراته هذه دلالة على مرونته وسعة أفقه فيما يتعلق بمذاهب الغير .

وينتهي كلامه في هذا الفصل بالتركيز على أهمية تنقية كلام المسئول من كل ممانعة أى من كل شائبة ، ويقول في ذلك : « حتى يصير سليما عن وجوه المنع أجمع ، أصلا وفرعا ، وصفا وحكما »[4] .

(١) انظر فقرة : ٢٣٥ ، ٢٣٦

(٢) انظر فقرة : ٢٤٠ ، ٢٤١ من هذا الكتاب .

(٣) نفس المرجع السابق .

(٤) انظر فقرة : ٢٤٢ من هذا الكتاب .

الفصل الخامس :

فى كيفية الاعتراض على القيـــاس ببيان فساد الوضع والجواب عنه :

يبدأ الجوينى هذا الفصل بإثبات مقالة لأصحابه [1] ادعوا فيها فساد الوضع بأن تجعل « العلة » من أعم الأوصاف ، أو من أسماء الألقاب ، لاختـلاف الأحكام واتفاق عموم الأسماء والأوصاف ، فأثبت الجوينى خطأهم قائلا بأن هذا تناقض وليس بفساد وضع ؛ لأن العموم مقبول فى التعليل ، وذكر كأمثلة : البلوغ ، الطفولية ، الجنون[2] . وأن كل اسم يفيد حكما ومعنى على الاختصاص[3] .

وينبِّه المتجادلين إلى أنه لا حجر على صاحب الشريعة فى نصب الأعلام والأدلة .

وبعد هذه المقـدمة يتعرض لفحص عدة أمثلة ذكرت على أنها مما عُدَّ فى فساد الوضع وليس منه ؛ فمثلا ما قيل فى تعليل منع الزكاة فى الخيل ، من أنه مختلف فى إباحة لحمه ، فلا زكاة فيه كالضبع ، والدليل أن العلة متأخرة عن الحـكم ، ويرد على ذلك بأن علل الشرع أمارات ، كما ذكرنا ، فيجوز أن يتبيّن حكمٌ ثبت قبلُ بأمر تأخر عنه . ثم أضاف بأن هذا يمتنع فى « الموجبات من علل المعقول »[4] ، فالمدلول يتقدم وجوده وحصوله على وجود الدليل ، مقدراً فترة لاكتشاف العقل له ؛ إذ يقول بعد ذلك : « وإن كان بكونه مدلولا ، لا يتقدم ولا يتأخر عن الدليـــل »[5] ، ثم يختم هذا المثل بقوله : « ألا ترى أن وجود الصانع يتقدم على وجود الصنع ، وإن كان الصنع دليلا على وجوده قبل »[6] .

ثم ينتقل إلى مثل آخر وهو قول من قال : بأن التعليل المنصوص عليه فى الـكتاب والسنة ، فاسد فى الوضع ، ويرى الجوينى أن الأمر غير ذلك ، ويتعرض أثناء رده

---

(١) انظر فقرة : ٢٤٨ من هذا الـكتاب . (٢) فقرة : ٢٤٩ (٣) فقرة : ٢٥٠
(٤) فقرة : ٢٥١ (٥) نفس المرجع . (٦) نفس المرجع .

إلى تصويب الاجتهاد ، كما يشير إلى أن حكم المنصوص غير حكم المجتهد ، ويتعرض لمن اعترض بأن قال : « إذا كانت العلة إنما تكون مقبولة بأن تكون مؤثرة ، فإذا كان الحكم سابقا لم تكن العلة هى التى جلبته » .

ويعود ليثبت المقصود بأن علل الشرع مؤثرة ؛ فيبيّن أن ذلك يعنى أنه يصح جعلها علماً على ثبوت حكم فى الشرع[1] .

ثم يعرض مثلا آخر مما عُدَّ من فساد الوضع وليس منه ، وهو ما يتعلق بتعليل من يُدرج فى العلة الاستثناء ، ويرد على هذا بإثبات أنه ليس من باب فساد الوضع ولكنه من باب التنبيه على النقض بالاستثناء[2] .

ويذكر كذلك قياس الصوم ـ فى كفارة اليمين ـ على صوم التمتع فى نفى وجوب التتابع ، ويبين الجوينى خطأ القائل بأن هذا من فساد الوضع، بأنه قصد سقوط التتابع فى الفرع، كما سقط فى الأصل ، ولم يبيّن اختلاف السقوطين ... الخ[4] . ويتعرض بعد ذلك القياس لأهل العراق لغير التراب من الزرنيخ ، وقياسهم المائع على الماء ، وقياسهم فى إسقاط اعتبار العدد فى الاستنجاء ، بأنه متى حصل الإنقاء بواحد جاز لأنه حصل الإنقاء[5] ، وقياسهم الرضعة الواحدة فى إيجاب الحرمة على الخمسة .

٦ — الفصل السادس :

فى القول بموجب العلة ومقتضاها :

يشير الجوينى إلى أنه سبق أن ذكر حده وحقيقته . أن هذا الفصل لتوضيحه . ويبيّن أنه يعلل لموضع النزاع . ويحرص الجوينى على إبراز أسباب النزاع؛فيذكر أنه

---

(١) فقرة : ٢٥٢ (٢) فقرة : ٢٥٣ (٣) فقرة ٢٥٤ (٤) فقرة : ٢٥٥

من الجائز أن يحكمها تارة فى الأصل وتارة فى موضع آخر، ثم من الجائز أن يخص ذلك مرة بأصل السائل ، وأخرى بأصل المسئول ، وثالثة بأصليهما . أو إذا علّق النفى بعلة معينة ، ويقول الخصم غير ذلك ، ويبقى موضع النزاع بلا علة .

ويذكر بعد ذلك أمثلة على كل حالة . مثال القول على الأصليين : كاعتلال الكوفىّ فى إيجاب الصوم لصحة الاعتكاف، بأن اللّبثَ المختص بالمكان المخصوص لا ينعقد عبادة بمفرده كالوقوف بعرفة ، وأمثلة أخرى .

أما مايختص بأصل المسئول : كقول جماعة من أصحابه فى مس الفرج ، ومثله اعتلالهم فى أخت المعتدة ، أنها ممن يلزم الزوج الحدُّ بوطئها، مع العلم بتحريمها ؛ فجاز التزوج بأختها أو بأربع سواها . كالمنقضية عدّتها .

ثم يتعرض لما يكون قولا بموجب العلة ؛ فيشير إلى قول من يقول فى وجوب القود على المسلم بقتل الذمى ، بأنهما محقُونا الدم على التأبيد فجرى القصاص بينهما .

أما مثال ما يقال بموجب العلة على وجه يفسِّر المعلل طلبا للتخلص ، أن يقول فى إيجاب الوقتين المغرب ، إنها صلاة لها أذانان فلها وقتان كسائر الصلوات ... الخ

وأما مثال مايعين الحكم للعلة فيقول الخصم بموجبها ، كقول من يقول فى بيع الغائب : عدم رؤية المبيع لا تمنع صحة البيع كالسلم . . . الخ .

ومن أمثلة ما يكون قولا بموجب العلة على بعض موجبها : تعجيل القصاص فى الطرف بأنه أحد نوعى القصاص . . . الخ .

ثم يثبت الجوينى أن أكثر أهل الجدل يقدمون القول بموجب العلة على القول بالنقض .

٧ — الفصل السابع :

فى الاعتراض على الأدلة بالمناقضة :

يتناول إمام الحرمين فى هذا الفصل آراء أهل الأصول والجدل فيما يتعلق بأن النقض هل هو دلالة على فساد ماورد عليه أم لا ؛ فيشير إلى أن أكثر الفقهاء يثبتون أنه يدل على فساد ما ورد عليه ـ حتى أهل الكوفة وإن كانوا أفسدوا ادعاءهم هذا بتجويزهم تخصيص العلة ـ لأن التخصيص فى المعانى ماهو إلا مناقضة ، أو كما يقول الجوينى هو « عين المناقضة »[1] .

ويثبت كذلك رأى من يرى أنه تحوّل المستدل من التعلق بما ورد عليه النقض وبيّن أنهم يرون أنه يدل على فساد ما تعلق به .

ويشير إلى أن ذلك كثير فى العقليات والشرعيات وأنه على وجوه[1] :

— منها : أن يُثبت جملة على حكم فينقضها فى التفصيل ؛ ويذكر عدة أمثلة ، فيشير إلى من يقول بأن العمل الكثير يفسد الصلاة .

— ومنها : أن تتناقض المقالة فى نفسها قبل إقامة الدلالة عليها ، ويعطى مثال من لايقتل المرتدة وفى الوقت نفسه لايقرها على الردّة .

— ومنها : أنه قد يكون حكم الفرع على خلاف حكم الأصل ، ويذكر مثال جنين الأَمَة الذى يحكمون عليه بخلاف جنين الحرة ، كما يفرقون بين الذكر والأنثى ، وأصل جنين الأمة هو جنين الحرة ، والذكر والأنثى فى الأصل سواء .

— ومنها أن تكون المناقضة بإيجاب الحكم على خلاف حكم نظيره : مثال ذلك التفرقة بين عين الدابة مثلا وسائر أعضائها .

---

(١) انظر هذا الكتاب من فقرة : ٢٧٢ إلى فقرة ٢٨٥ .

— ومنها أن تكون المناقضة بأن يدير العمل على خلاف الفتوى فى نفس ذلك العمل . مثال ذلك : أن ما يدرك المأموم من صلاة الإمام هو آخر صلاته مع كونه مفتتحا بالتكبير ومختتما بالتسليم .

— ومنها ألا يقول المتجادل ما تقتضيه مقالته .

— ومنها أن يعلل مذهبه بما يقتضى سقوط ذلك المذهب .

— ومنها أن يخرج المسئول فى إيجاب الحكم بالعلة إلى لفظ الاستدلال لئلا يظهر فيه المناقضة .

— ومنها الاستدلال فى إيجاب القَوَد على المسلم بقتل الذمّى ، بأن الإسلام او منع من وجوب القصاص للذمّى لمنع من استيفائه إذا كان الإسلام بعد القتل ، كالأبوة لما منعت وجوب القصاص على الأب للابن منعت الاستيفاء .

— ومنها استدلالهم فى امتناع صحة اللعان من الأخرس .

— ومنها استدلالهم فى توريث المبتوتة فى المرض .

— ومنها أن يستدل بإيجاب شيء فينقض بإيجاب مثل ذلك فيما لا يقول به أحد كقولهم بأن دية الجنين تتحملها العاقلة فى سنة واحدة .

— ومنها استدلالهم فى أن أكثر الشيء يقوم مقام جميعه ، كأكثر الركعة .

— ومنها اعتلالهم فى أن الثمرة للبائع ، وإن كان قبل الإبار .

ثم يشير إلى النقض على الطرد الذى يقول عنه إنه أكثر من أن يحصى [1] .

وكذلك نقض العكس دون الطرد ، الذى يقول عنه إنه يورث ضعفا وإن لم يكن العكس شرطا ، ويضيف فيبيّن أنه لولا ذلك لما سقط به علل العقل رأسا .

ثم يذكر أنه ليس من الميسور على المعلّل أن يخرج من النقض .

---

(١) انظر فقرة : ٢٨٥ من هذا الكتاب .

ولذلك ينصح الجوينى المعلِّل بضرورة مراعاة التؤدة والتروِّى قبل ملاقاة الخصم على ألّا يظن أن قوة طبعه كافية لردِّ النقض ، بل يجب أن يلخص عبارته « فى أصول الشريعة عند الاستنباط على وجه لا يحتاج إلى إصلاح العبارة للعلة عند ورود الإلزام »[1] .

وبعد أن ينصح المعلِّل ، ينتقل إلى السائل فيوجه نظره إلى ضرورة تأمل معانى المعلِّل ، فيقف عند الألفاظ، ويتفهم معنى كل واحد منها ، بل ويقرر عليه ما يحتمل كل لفظ من معنى .

وينبِّه إلى ضرورة استعمال الألفاظ فيما وضعت له عند أهل المذهب الآخذ به المعلِّل .

ثم يرجع إلى المعلِّل لينبِّه إلى حيل السائل الذى قد يبدل الألفاظ .

وبعد عرض الإرشادات لكلٍّ من المتخاصمين ، ينتقل إلى فقرة أخرى حيث يتعرض لاختلاف الفقهاء فى كيفية توجُّه النقض على علل الشرع، ويبدأ بإثبات قول « أهل التحقيق » ، من السلف وهو :

« متى وجدت العلة فى غير موضع النصب والحكم بخلاف ما ادّعاه الناصب لها، كان نقضاً لها ، سواء كان الأصل فى ذلك النقض مخالفاً للفرع أو موافقاً له »[2] .

ثم يثبت قول بعض المتفقهة من المتأخرين فى ذلك حيث قالوا : « إذا أمكن التسوية بين الأصل والفرع فى موضع النقض ، سقط النقض بتلك التسوية »[2] .

ويشرع بعد ذلك فى إثبات عدة أمثلة .

ثم يبين أن القصد بالقياس هو التسوية بين الأصل والفرع فى موجب الحكم ، ويبيِّن أنه إذا سويت فى النفى والإثبات بينهما بالغت فى تأكيد الجمع وصحة القياس ثم يقول : فإن لم يزد هذا تأكيدا ، فلا أقل من ألا يورث وهناً وضعفاً . .

---

(١) نفس المرجع .　　(٢) انظر فقرة : ٢٨٨ ، ٢٨٩ من هذا الكتاب .

ثم يذكر عدة احتمالات ويرد عليها فيما يتعلق بالعلة والقائس .

ويؤكد بعد ذلك أنه حيث لم تكن التسوية بين الأصل والفرع فى موضع النقض كان نقضا لا محالة .

ثم يواصل الكلام فى وجوه التسوية بين الأصل والفرع مع إشارة إلى غلط بعض المتأخرين مثل : أبى الحسين القطان وأبى على الطبرى .

ويقول فى النهاية : إنه متى « جرت العلة بعد تقرر الشريعة سليمة على أصول الشرع صحت »[١] ، ويبين أن نقضها بما قبل الشريعة أو بعد نسخها ، يسلبها أهم أركانها ، وهذا هدم لها .

وهنا يبين أن علل الشرع تختلف عن علل العقل بأن هذه الأخيرة موجبة بأنفسها وأنفسها أحكامها[٢] ، بينما تكون الأولى أى علل الشرع موجودة بزمن الشرع ، « وتثبت أحكامها لا بأنفسها ، ولكن بجعل الشرع . . . »[٣] .

كذلك يبين أن العلة لا تنقض بأحوال الرسول ، « فيما جعل الرسول مختصا به من الحكم ، لأنها لم تطلق تلك العلة إلا فى أعيان مخصوصة »[٣] .

ثم يتعرض لمن أجاز التخصيص فى العلل حيث يبين أن العلة إذا انتقضت على الحكم بعينه بغير أصلها « فهى مقلوبة معكوسة لا محالة »[٤] ، وتؤدى إلى الضدّ ويذكر عدة أمثلة على ذلك مثل : مايتعلق بسؤر مالا يؤكل لحمه .

ثم يثبت أن نقض الجملة بالتفصيل ممتنع أبداً .

أما التعليل بحصر الحكم بالعلة فجار مجرى الحدّ . ويبطل طرده ببطلان عكسه .

ثم يقف وقفة لها قيمتها من أجل تنبيه المتجادلين إلى كيفية الجواب على النقض ويعطى بعض مبادئ منها :

---

(١) انظر فقرة : ٢٩٩ (٢) نفس المرجع. (٣) نفس المرجع. (٤) فقرة : ٣٠٢

— أن يتمكن المتجادل من دفع النقض بالتسوية بين الفرع والأصل في حكم النقض[1] ، ويقدم الأمثلة على ذلك ، وهي تمثل تنوعاً له قيمته بالنسبة لإفادة ممارس الجدل .

— ومنها : أن يعلل السائل في معارضة علة المسئول فينقضها المسئول بأصل لا يوافقه السائل عليه[2] .

ويناقش عدة اعتراضات من أجل توضيح المقصود .

— ومنها : أن يمنع وصف الاعتلال في موضع النقض على موافقة ما في العلة من الوصف مع اختلافهما في الحكم[3] .

— ومنها : أن يكون التعليل لإثبات تأثير يخالفه الخصم في ثبوته في الموضع الذي ادعاه[4] .

— ومنها أن يبيّن المعلل أن الناقض ترك بعض أوصاف اعتلاله ثم نقضه[5] .

— ومنها : القول بتخصيص العلة لا على مذهب السائل الذي لا مذهب له ، ولكن بالبناء على أصل المسئول[6] ، ويذكر الجويني أن أبا حنيفة رضي الله عنه قال بتخصيص القياس كصحة ذلك في تخصيص العموم ، وإن كان البعض يبطل نسبة هذا القول إلى أبي حنيفة .

ويرى الجويني أن هذا في القياس محال؛لأنه يجعل الشيء الواحد علة ، والإثبات في أمر واحد على وجه واحد .

— ثم يثبت رأى بعض من تقدم من المشايخ الذين كانوا يجيزون دفع النقض بضم زيادة إلى العلة . ويثبت أن هذا حكى عن أبي سريج .

ويشير إلى قصة الجدل بين إبراهيم النبي صلى الله عليه وخصمه الذي أبطل كلام الخصم بذكر الزيادة على ما ابتدأ به .

---

(١) فقرة ٣٠٦ (٢) فقرة : ٣١١ (٣) فقرة : ٣١٦ (٤) فقرة : ٣٢٦ (٥) فقرة : ٣٢٦
(٦) انظر فقرة ٣٢٢ من هذا الكتاب .

ويرى الجوينى أن الزيادة تحدث انتقالا من حجة إلى حجة ، وهذا انقطاع عن الأدلة لا محالة . ويثبت فى الوقت نفسه آراء من يختلفون معه فى ذلك .

ثم يتعرض للنقصان عن العلة بعد السؤال ، كما يثبت ما يمكن أن يدعيه الخصم لنقض العلة لمخالفتها لنص الإجماع ، أو نص كتاب ، أو نصّ سنة . ويبيّن أنه إذا لم يتمكن المعلل من الجمع بين العلة وما ذكر من النص ، تحقق دعواه ، وإذا لم يتمكن من ذلك بأى نوع من أنواع التأويل .. زالت دعوى النقض .

ثم يثبت أيضا أنه قد يدعى نقض العلة ، بما يتخيل للسامعين أنه نقض . ولكنه لا يكون نقضا إذا تأمله المعلل .

كما يبيّن أنه ليس على المعلل قبول ما لا يرى أنه يلزم نفسه به(1) .

وقد يدعى النقض بحكم أصل الفرع أو بضد حكم العلة ، بجزء من أجزاء العلة ، أو بما يؤثر فى الأصل والفرع جميعا ، أو أن يكون النقض فى مثل حكم العلة ، نظير العلة ، كل ذلك على تعليلهم كما يقول .

ثم يسترسل فيثبت أيضاً أنه قد يكون النقض بأن يكون التعليل بوصف بعبارة فينتقض بقريب من تلك العبارة .

ونراه فى النهاية يشير إلى أن المعارضة درجة أخرى ومحلها غير محل المناقضة ، ويذكر أمثلة متعددة لإثبات ذلك .

وبهذا يكون قد حرص على تسجيل أحوال النقض على اختلافها .

٨ — الفصل الثامن :

فى الكلام فى القلب والعكس :

يثبت الجوينى فى هذا الفصل أن القلب والعكس نوع من المقابلة ، وأن المقابلة تقع فى الدعاوى ، التى هى المذاهب ، كما يقول ، وفى الأسئلة وفى الأدلة والمعانى .

ثم يشير إلى أن من المقابلة « ما هو معارضة محضة » ، وهو ما سيقف عنده بعد فى فصل المعارضة ومنها ما هو اشتراك ، ويسمى كذلك فى الظواهر والنصوص ، على نحو ما سيشرح ذلك بعد ، ويثبت أن أكثر ذلك يقع فى العقليات[1] .

ويبيّن أن القلب والعكس يقوم على مبـــدأ معين ، وهو أن المعلوم بالضرورة يشترك فيه « أهل الضرورات » وهم الذين كملت عقولهم ، كما ذكر .

ولذلك إن جاز الانفراد لأحد المتجادلين بدعوى الضرورة فيما فيه الخلاف ، جاز لخصمه دعوى الضرورة ، على عكس دعواه فى ذلك الموضع بما يدعيه . ويقول الجوينى : « إذ ليس بعض المدعين فى الانفراد بدعوى الضرورة أولى من بعض »[2] .

ومزالق هـــــذا الأمر أنه قد ينتهى الخصم فيما ينفيه إلى إثبات عين ما يثبته فى دفعه لخصمه ، ويترتب على ذلك قلب سؤال ودعوى الخصم .

ويقدم أمثلة متعددة ويشير إلى نفاة النظر جملة بضرب من النظر ؛ فتقلب عليهم لأنهم يثبتون ما به نفوا ما أثبتوا .

كما يشير أثناء كلامه إلى موقف المعتزلى القدرى من مسألة علم الله ، من ناحية علمه بالمصلحة فى أن يكون العالم على هـذا الوجه . . ويرد عليه بأنه ، لماذا وجب أن يرتب علم الله ، حتى لا يكون فى معلومه من المصلحة سوى هـذا الذى عليه العالم ؟؟ فالله سبحانه وتعالى عالِم أزلى، والمعلوم الذى هو العالَم حادث . . . ويواصل ذكر الأمثلة ،

---

(١) انظر فقرة ٣٤٧ من هذا الكتاب . (٢) آخر فقرة : ٣٤٧

مثل : « لو كان الله مرئيا لصح أن يقابل ويلمس » ، فيقال : لو كان الله موجوداً لصح أن يُقابل ويُلمس . فإذا قيل : قد يكون موجوداً ما لا يُقابل .. يكون الرد : « وكذلك يرى ما لا يُقابل ولا يُلمس »[1] إلخ .

ثم يشير إلى أن هذا يقع أيضاً فيما طريقه الاستدلال ، مثل : « إذا أجزتم السلم حالّاً فأجيزوا الكتابة حالّة » ، قلب عليهم بأن قيل : « وأنتم إذا أوجبتم الأجل فى السلم فهل أوجبتموه فى الكتابة »[2] .

ثم يقف عند « الاشتراك » فى النصوص والظواهر ويثبت أنه على وجوه[3] :

منها : أن يشترك فى المسألة الواحدة فى موضعين متضادين يستدلان جميعا بالخبر الواحد ، كما يشير إلى أن الظاهر الواحد قد يحتمل تأويلين ، وقد يشتركان فى الظاهر على وجهين ، وقد يستدلان بظاهر واحد ، كل واحد منهما فى أحد شقى المسألة[4] .

ويقف أيضاً عند التعلق بالقلب والعكس فى المعانى ، فيبيّن أنه على وجوه :

منها : ما يبتدئ به المستدل استدلالا بالعكس .

ويثبت الجوينى اختلاف الرأى فيه ، فهناك من يرى أنه حجة ، وهناك من يرى أنه ليس كذلك . وقد أخطأ البعض وأوردوا ما حقيقته إيجابٌ ضد حكم الطرد به ، وقد بيّن لهم الجوينى أن هذا ليس قياساً ؛ لأن القياس إلحاق الفرع بأصل علة تجمعهما فى الحكم ويراجع القائس الذى ألحق الفرع بأصل يناقضه ويضاده فى الحكم المطلوب، مبينا أنه أوجب فى الفرع نقيض الحكم المطلوب فى الأصل . ثم يذكر أنه لا فرق بين ألا يجد أصلا لفرع عند القصد إلى القياس ، وبين أن يصير إلى أصل لا يشهد لما يطلبه من الحكم فى الفرع ، ولا يوجد فيه حكم الفرع بوجه ؛ إذ أن ذلك محال . كما يبيّن بعد ذلك أن من يطلب حكما من أصل ليس فيه ذلك الحكم

(١) فقرة : ٣٥٠ (٢) نفس المرجع . (٣) فقرة : ٣٥٢ (٤) فقرة : ٣٥٧

وفيه ضد ذلك الحكم ونقيضه، كمن يطلب العدم من الوجود أو الوجود من العدم.. الخ. فهذه أحكام متضادة، خاصة وأن القياس إلحاق الفرع بنظيره، وليس إلحاق بخلاف على نقيضه.

ثم يفصِّل القول بعد ذلك مبينا أن من اعتل لحكم بما لا يجد له أصلا: يكون مدعيا في تعلق الحكم بتلك العلة ويشاركه خصمه فيها، على نقيض دعواه، فإذا صار لإزالة المشاركة في الدعوى إلى أصل على نقيض دعواه في التعليل كدعوى الشركة للخصم على الخيانة في موضع التعليل.

فهو إذن يرى أن العلة تكون في أصل على وفاق حكمها، وينبِّه بقوة إلى الخطأ الذي يقع فيه البعض عند ما يرد إلى أصل في الحكم على نقيض العلة.. إذ كيف يكون شاهداً لها في حكمها « وحكماها على التناقض والتدافع »[1].

وينتهي إلى إثبات أن مجرد العكس في الاعتلال يصيِّر الاعتلال حجة موجبة في العقل والشرع على حدٍّ سواء.

ويتعرض للآية الكريمة ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾ (٢٢ : ٢١) مبينا أن هذا استدلال بالطرد وليس بالعكس؛ لأن الاستدلال على نفي الإله بفساد العالم، ولم يستدل بفساد العالم على أنه إله واحد، لكن استدل بوجود العالم على الوحدة، وبفساده على التعدد[2].

ثم ينتقل إلى وجه آخر من وجوه القلب والعكس وهو الإشراك في العلة على وجه التصريح بها في نقيض ما علّق المعلل به الحكم بلا زيادة ولا نقصان[3].

وهذا النوع من القلب إذا زاد كل واحد من الخصمين فيه وصفاً، يخرج عنه النقض ولم يكن فيه القلب[4]، وبين ذلك بأمثلة متعددة.

(١) انظر فقرة : ٣٦١ من هذا الكتاب. (٢) فقرة : ٣٦٢ (٣) فقرة : ٣٦٩
(٤) فقرة : ٣٧٠

ومن وجوه القلب والعكس أيضا ما يجرى مجرى التصريح فى صدد الحكم بالأصل الواحد ؛ فيقصد به القلب فى المقصود من الحكم[1] .

ويثبت الجوينى أنه يسمى « القلب الصريح » لأنه يمكنه التصريح بما ينافى فى حكم خصمه المقصود من العلة . ويشرح ذلك مستعينا بالأمثلة .

ويذكر من وجوه القلب ما يسمى بقلب « فرض وتصوير » .

ثم القلب المسمى بالقلب المبهم ، وقلب التسوية أو قلب فرق .

وكذلك قلب التقديم والتأخير .

أما قلب التغيير فهو كما يذكر ، أضعف أنواع القلب قدحا فى قياس المبتدئ به .

ثم قال بأنه يجوز قلب القلب أى أنه مقبول .

وبهذا يكون قد تعرض لمختلف أنواع أو وجوه القلب والعكس مبينا ما يتميز به كل وجه عن الآخر ومثبتا لمزالق كل ومعايبه ، كما اهتم بتوجيه كل من المتجادلين إلى كيفية بناء كل وجه . وما يصح فيه وما لا يصح . معتمداً فى ذلك على الأمثلة الشرعية والعقلية . كما حرص على التعرض إلى المسائل الشائعة بين أهل المذاهب المتطاحنة والتى تمس مسائل جوهرية من عقائدية إلى فقهية ، إلى تفسيرية .

وهو فى كل هذا يقف موقف الرشد الأمين على العلم والعلماء .

٩ — الفصل التاسع :

فى بيان ما يدفع به القلب :

يتعرض الجوينى فى هذا الفصل الوجوه التى يدفع بها القلب فيذكرها على التوالى ويشرح كلا بمثال أو أكثر .

---

(١) فقرة : ٣٧٢

منها - أن يكون القالب قد أحال بالحكم على غير موجب التعلل .

ومنها - أن ينكر المعلل من القول بقلبه من غير تسليم بالمسألة .

ومنها - ألا يظهر تأثير وصف الاعتلال على أصل القالب .

ومنها - أن يكون القلب منقوضا على أصل القالب دون أصل المعلل .

ومنها - أن يكون القلب فى غير موضع فرض المسئول .

ومنها - أن يكون القلب صريحا كالعلة .

ثم ينتقل بعد ذلك إلى بيان ما يعد من فساد الوضع ويشير إلى عدة حالات .

منها - أن يكون القائس مفرّقا بين ماجمع صاحب الشريعة بقياسه أو جامعا بين ما فرّق صاحب الشريعة بينهما .

ويثبت الجوينى بعد ذلك « أن كل قياس قابل كلاما لصاحب الشريعة على المضادة وأراد القائس تأويله بالقياس على وجه لا يلائم اللفظ لا على ضرب من التعسف أو نوع من بعد ، لا يقبل ذلك القياس مع ذلك الخبر بذلك الوجه من التأويل » .

ويذكر بعد ذلك العديد من الأقيسة التى ردها مبينا أنها جميعا من الأخبار الظاهرة التى تحتاج إلى تعسف فى التأويل وأن تأويلها بالقياس لا يقبل ، والقياس عندئذ فى هذه الحالة من باب فساد الوضع .

ومنها : أن يجعل الحكم فى غير محل العلة ، كالتعليل مثلا فى وجوب الصوم بالشروع فيه بأنه عبادة ، تجب الكفارة بإفسادها .

ومنها : التعليل بالإثبات للنفى ، وبالنفى للإثبات . وبين الجوينى أن لا حكم نفيا كان أو إثباتا إلا ويجب تعليله ، والفرق بين الشرعيات والعقليات أن الحكم فى العقليات للعقل لا بجعل جاعل ، وفى الشرعيات يقف على اختيار الشارع[1] .

---

(١) فقرة ٢٠٤ .

ومنها : أن تنصيب علة ما ، ثم تكون مرة للإيجاب ومرة للإسقاط .

ومنها : أن يجمع المعلل فى علة بين وصفين لها حكم ؛ فيجعلها لأجل الحكمين لحكم ثالث ، ويرده إلى الأصل .

ومنها : أن يكون الشرع قد قرر جملتين على حكمين مختلفين فيجعلهما المعلل فى حكم واحد فى بعض المواضع .

ومنها : أن يجعل المعنى لضد ماجعلته الشريعة له .

ومنها : أن يعلل بحكم شرعى لإثبات أمر حسى عقلى .

ومنها : أن يتمكن الخصم من جعل ماجعله علة للحكم أن يجعله لخلاف ذلك الحكم ، فيكون منه أوجب كذا ، أسقطه خصمه به[1] .

ومنها : أن يكون حكم العلة تسوية بين الأصل والفرع ، وعند الكشف يكون الأصل على مضادة الفرع .

ومنها : مايمكن فيه تبديل الحكم بالعلة ، والعلة بالحكم ، وذلك لا يكون إلا فى العلل المأخوذة من أحكام الشرع ، لأن علل الشرع فى أكثرها يكون المعلول غير العلة .

ويبين أن علل العقل تكون فيها العلة والمعلول واحدا . ولذلك فلامعنى لدعوى التبديل فيها مع إقرار المعلل أنهما واحد .

ويحرص الجوينى هنا على بيان أن تحقيق القياس فى الشرع يقتضى جعل « شرط صحة جَرْيه على أصول الشريعة، وسلامته مما يدفعه من نص بكتاب أو سنة أو إجماع ، أو قياس أقوى منه ، وسلم من القول بموجبه أو منع بأحد الأصلين أو على الأصلين »[2] .

---

(١) فقرة ٤٠٨ (٢) انظر فقرة ٤١٤ من هذا الكتاب

ثم يواصل فيثبت أنه لو دلّ المعلّل على صحة اعتلاله بأقوى دليل ، وأقر الخصم بقوة ذلك الدليل ، ثم وُجد له نقض بأصل من أصول الشريعة ، لم ينفعه ذلك الدليل مع قوته بإقرار الخصم[1] .

ويفسر ذلك ويشرحه بأمثلة متعددة مع نقاش كل مثال ، وفحص كل برهان بدقة تكشف عن مقدرته المنطقية وتمتعه بصقل ذهنى رفيع .

ومنها : أن تأخذ نفس المسألة بعباراتها فتجعلها علة بالرد إلى نفس المسألة بعينها ويضاف إليها ماله مثل حكم مايدعيه فى موضع النزاع .

ولهذا يكون الجوينى قد أعطى فى هذا الفصل عدداً لايستهان به من الأمثلة الموضحة لأوجه القلب وفساد الوضع ؛ مما يجعل من مصنفه هذا مرجعا ثمينا لمن يودّ أن يكون من أهل صنعة الجدل والفقه وأصوله .

١٠ — الفصل العاشر :

فى بيان عدم التأثير :

يشير الجوينى فى هذا الفصل إلى مالا حاجة إليه فى الاعتلال ، ويسمى بـ « عدم التأثير » وهو حشو . أو لغو . أو لا فائدة فى ذكره .

ثم يقول : « كل وصف عصم به الاعتلال عن النقض ، أو تغيَّر بوجوده الحكم كان مؤثراً لا محالة ، إذا كان مذكوراً على شرط القياس »[2] .

ثم يشير إلى مالا يكون حشواً ولا يسميه الفقهاء « عدم تأثير » ويبين أنه على وجوه :

منها : مايدعيه المعترض فى الوصف .

---

(١) نفس المرجع

(٢) انظر فقرة ٢٤٧ من هذا الكتاب .

ومنها : ما يدعيه فى الأصل .

ومنها : مايدعيه فيما قيد به الحكم .

ومنها : مايدعيه فى موضع النزاع .

ومنها : ما يدعيه فى جملة الاعتلال .

ومنها : مايدعيه فى تعيين الأصل .

ويقف من بعد ذلك عند كل من هذه الوجوه شارحا موضحا معلقا ، ذاكراً أمثلة من الشرع .

ثم يذكر وجه الجواب عن سؤال عدم التأثير ويقول إنه على أضرب :

منها : أن تقول : ما أوردته مطالبة منك إياى بطرد عكس العلة حتى لا أوجد الحكم إلا وأوجد هذه العلة ، وهذا لا يلزم فى علل الشرع .

ومنها : أنه لا يمتنع تعليق الحكم فى هذا الموضوع بهذا الاعتلال وإن كانت له علل أخر .

ومنها : أن التأثير يجب أن يكون على أصل المعلِّل وإذا أريتهُ من أصلى فى موضع واحد كفانى .

ومنها : أن ثبوت الحكم فى الأصل مع فقد العلة،ومع وجودها يدل على تأكد ثبوته وذلك لا يمنع من القياس عليه ، ويؤكد صحة الإلحاق به .

ومنها : إذا وجد فى الأصل موضع مايفقد الحكم ، بفقد العلة ، بان تأثيره .

وينتهى بإثبات « أن الوصف فى العلة لا يكون قط إلا لدفع النقض حتى إذا سَلِم عكسه عن النقض كما سلم طرده كان أقوى، لأنه اندفع عنه النقض من الوجهين »[1]

---

(١) انظر فقرة ٢٤٧ من هذا الكتاب .

١١ — الفصل الحادى عشر :

في الكلام على القياس بوجوه الفرق :

يبدأ الجوينى أولا ببيان حقيقة « الفرق » فيقول :

« هى الفصل بين المجتمعين فى موجب الحكم بما يخالف بين حكميهما[١] » .

ثم يتبين أنه على ضربين :

الأول : فصل الحكم عن العلة .

والثانى : فصل الفرع عن الأصل بمعنى يفرّق بينهما ظاهر واضح ، أو كما يقول بيّن[٢] .

ويؤكد بعد ذلك أن الفصل يكون بين مجتمعين وليس بين الوصف والحكم ويشرح ذلك بأمثلة متعددة .

كما يثبت أن العلماء اختلفوا فى صحة الضرب الثانى ويذكر حجج كل فريق منهم ويشرح المقصود بالفرق ، ويطيل فى بيان حقيقة هذا الوجه ، ثم ينتقل إلى الجواب عما تعلق به من منع الفرق . فيذكر حالات متوالية فى القول والرد للاحتجاج .

١٢ — الفصل الثانى عشر :

فى الجواب عن الفرق :

يثبت الجوينى فى مستهل هذا الفصل أن مايقال عن مبتدأ القياس من المنع[٣] والنقض ، وفساد الوضع ، وعدم التأثير ، والقلب ، والمعارضة ، فهو يقال على الفرق ثم يسترسل فى بيان ذلك فيقول :

(١) انظر فقرة ٤٤٨ من هذا الكتاب .

(٢) نفس المرجع السابق .

(٣) ينظر ص ٣٠٢ فقرة : ٤٧٤ ومايليها من هذا الكتاب .

منها : أن يبنى المعلل ، إذا كان مسئولا ، على أصله من القول بالعلتين والمنع من الفرق .

ومنها أن يكون جمع المعلِّل موافقاً لجمع صاحب الشريعة .

ومنها : أن يكون نفس الفرق بموجبه للجمع والتسوية ؛ فيكشف عنه ليسقط الفرق .

ومنها : أن يسوى بين ما فرق بمعنى لا يكون فى فرقة .

ومنها : أن يكون فرقه بنفس العلة التى كانت معارضة لها .

ومنها : أن يقول : معناك فى الأصل يفيد فى موضع النزاع .

ومنها : أن يقول : معناك فى الأصل وفق معناى فى الحكم ؛ فلا يلزمنى منه شىء ، وما عدت إليه من معنى الفرع ، فهو ابتداء معارضة .

ومنها : ألا يجد أصلا لما عكس من المعنى فى الفرع .

ومنها : أن يقول : أليس افتراقهما لم يؤثر فى الوجه الذى به جمعت بينهما فى الحكم ؟

ومنها : أن يجعل فرقه لمثل حكم علته .

ومنها : ألا يعين لفرقه حكما على التعيين ، وتكون العلة لأمر على التعيين .

ومنها : أن يوجب فرقا على المعلل فيما جمع ، لأنه فرق بينهما من وجه آخر فى غير ما جمع .

ومنها : أن يكون فرقه لا تأثير لمعناه فى الفرع .

ومنها : أن يفرق بالنص فيقول : هذا منصوص عليه ، وذلك غير منصوص عليه .

ومنها : أن يقول المعلل : إذا علات أصل اعتلالى بعلة أخرى قصداً إلى الفرق

بينه وبين الفرع فيا جمعت ؛ فقد سلمت معناى ، وأنا لا أسلم لك معناك فقد أقررت بصحة ما قلتُ ولم أقر بصحة ما قلتَ فلا يلزمنى منه شيء .

ومنها : ألا يُبيِّن وجه تعلق الحكم بما يذكره من الفرقين أيضا فى الشيئين أو فى أحدهما .

وبهذا أعطى الجوينى مختلف ما يجب أن يقال فى الجواب عن الفرق .

١٣ — الفصل الثالث عشر :

فى صحة الاحتجاج بالعلة المأخوذة من أصلين بين الخصمين متفقى الحكم مختلفى موجب الحكم ، ومايتعلق بذلك من وجوه الكلام فيه :

يثبت الجوينى فى بداية هذا الفصل أن هذا النوع من القياس هو الذى يسمى : « العلة المركبة »[1] وأنه يقع على أوجه :

منها : ما يكون تركيبه فى وصفه، ومنها ما يكون تركيبه فى أصله، ومنها ما يكون تركيبه من أصل ناقض به الخصم مذهبه فى نظائره التى يخالف فيها خصمه .

ويقف عند النوع الأول وهو ما يكون تركيبه فى وصفه ، ويعطى أمثلة متعددة منها مثلا : أن يقول فى فساد الصلاة بغير لفظ التكبير ، أو بغير التشهد .. الخ[2]

أما النوع الثانى وهو مايكون التركيب فى أصله وهو «أن يأخذ علة المسألة فيردّها إلى هذه الأصول التى جعلناها على التركيب فى الوصف»[3] وهو كثير أيضا : مثال ذلك أن يقول طهارة عن حدث ؛ فلا تصح دون النيّة ، كما لو تطهر بسؤر السباع[4].

وينتهى إلى إثبات أن كل ماجُعل وصفا فى المركب صح أن يُجعل أصلا، وماجُعل أصلا

---

(١) انظر فقرة ٤٨٨ (٢) نفس المرجع .
(٣) فقرة ٤٤٩ (٤) نفس المرجع .

صح أن يجعل وصفا كغير المركب من العلل . كما يثبت أن كل مسألة تنصب فيها علة مركبة فى وصف أو أصل ، فمن تلك المسألة يتمكن الخصم أن يركِّب علة مركبة للأصل أو الوصف ويحرص الجوينى على ذكر مختلف الآراء فيما يتعلق بما هذا وصفه من القياس مبينا أن البعض قد أباه بينما أخذ به آخرون . وقد خطأ من أباه . ويذكر حجج أولئك وهؤلاء بكل دقة مع ذكر تقييم لكل. ويتبين من خلال نقاشه وتقييمه لمختلف الحجج والبراهين أنه ينبِّه إلى أن الدليل الصحيح ليس؛ كالإجماع فإن الإجماع على صحته يوجب العلم بصحته ـ وظهور التأثير على أصل الخصم ليس من الإجماع فى شىء ، لكنه موافقة للقياس مع أصل لا يُدرى صحته وفساده. ويشير إلى أن ألوان الدفوع لكلام الخصوم قد تحددت معالمها لدى من تبحَّر فى الجدل ، وأنواع العلوم أصلا وفرعا من أمثال الشافعى[1] رضى الله عنه ، ومن سار على منواله من أصحابه الذين دققوا فى استخراج الدقائق فى أنواع العلوم . وذكر أن هؤلاء قد اقتصروا على « التنبيه فى المعانى دون التحريز والتكثير فى العدد ثم من بعدهم زادوا وحرزوا وأكثروا »[2] .

وقد وقف عند قول من قال بالاقتصار على مافعله السلف ـ وذكر أنه لو كان ذلك واجبا « لكانت الزيادة على الكتاب من صاحب الشريعة باطلا ، وكانت الزيادة على ما أصَّل صاحب الشريعة من التفريعات وأنواع الحجج وتمهيد القواعد ، وترتيب المسائل وتلخيص الطرق باطلا »[3] .

ثم بيَّن أن السلف وإن كانوا لم يعملوا تحت تسمية « الخلاف » إلا أنهم ذكروا المسائل وأوردوا شبه المخالفين عن طريق السؤال والجواب . كما ذكر أنهم كانوا يقتصرون على تصحيح المسائل بدفع الأسئلة وتحقيق الأجوبة دون تقرير المذاهب

(١) فقرة ٥٠٠   (٢) نفس المرجع .   (٣) نفس المرجع .

ودون ذكر أسماء الخصوم ، أى دون تصريح بتركيب العلل من المذاهب المختلفة .

وذكر أنهم قد اكتفوا بالتنبيه دون التطويل والتكثير . إذ لعل الله سبحانه وتعالى يخص البعض بجودة القريحة ، وزيادة الفهم بحيث يصيرون أفقه ممن سبقوا .

وذكر حديث الرسول عليه الصـــلاة والسلام : « رحم الله امرأً سمع مقالتى فوعاها ، وأدّاها كما سمعها ، فرب حامل فقه إلى من هو أفقه منه ، وإلى من ليس بفقيه »[1] .

كما أشار إلى أن المتأخرين قد ابتلوا بمحدثات المخالفين من الحيل والشُّبه فى الكلام على السنن ، والآثار ، والأحاديث الصحيحة عن الرسول عليه السلام . فكما تفرّعت تلك الحيل ، تفرعت الردود عليها المتفرعة عن الأصول الصحيحة .

وينتهى من ذلك كلّه إلى إثبات أقوى الأقيسة ، وهو ما يكون تركيبه فى وصفه لأن مركب الوصف أجمع للأصول ، وأبعد عن النقض والمنع ، والغالب فيه أن يكون القياس وصفيا لا اسميا .. الخ[1] .

ويأخذ بعد ذلك فى تفنيد أنواع النقد التى يمكن أن توجه لهذا اللون من القياس ، وقد وقف وقفة طويلة عند « التعدية » مفنداً جميع ما قيل فيها ، مبينا الفروق بين مختلف الأقوال ...

ثم يشير إلى وجه الخروج عن عهدة ما يرد على المناظر من قياس ركّب أصله من مذهبين مختلفين ، شارحاً طريقة الأستاذ أبى إسحاق ، وهو الشيرازى رحمه الله ، ذاكراً العديد من الأمثلة التى تبيِّن قيمة هذه الطريقة وصلاحيتها فى القياس للوصول إلى المطلوب فى حدود أنواع القياس التى ذكرها .

---

(١) فقرة ٥٠٦ (٢) فقرة ٥٣٠

١٤ — الفصل الرابع عشر :

فى كيفية البناء :

يشير الجوينى فى هذا الفصل إلى ما يمكن أن يطرأ على المسئول من الالتباس فى كيفية البناء . وذلك لكثرة شعب القياس، ولذلك يحرص على أن يكشف عن الأمر ليتضح وجه التصرف عند التعلق به ، فيثبت أن البناء يقع على وجوه . ويذكر عشرا وهى[1] :

ما يسمى : بناء أصل .

وما يسمى : بناء وصف فى الأصل .

وما يسمى : بناء وصف فى الفرع .

وما يسمى : بناء عدم الفاصل .

وما يسمى : بناء الشيء على مقتضاه .

وما يسمى : استدعاء طلب البناء بدعوى ثبوت الدلالة .

وما يسمى : بناء الشيء على ما هو مبنى عليه بكل حال .

وما يسمى بناء الشيء على ما هو مبنى عليه فى بعض الأحوال .

وما يسمى : البناء على النكتة .

وما يسمى : بناء سبر الحال فى النكتة .

ويبين فائدة البناء فيقول : « إنما يستحسن البناء ممن يعلم ضعف كلامه فى موضع النزاع » وإذا لم يكن كذلك فلا معنى للبناء .

ويبين الجوينى بعد ذلك هذه الوجوه العشرة بأمثلة متعددة شارحا موضحا المقصود بكل بناء ، ليعاون المسئول على الصمود أمام دفوع خصمه .

(١) ص ٣٤٢ فقرة ٥٣٧ وما يليها .

١٦ — الفصل الخامس عشر :

فى التعلق بالأولى :

يبدأ الإمام ببيان صورة التعلق بالأولى : وهى : أن يذكر متفقا عليه .

ثم يذكر عدة أمثلة ، منها ما قاله الشافعى رضى الله عنه من أن « الخنزير أسوأ حالا من الكلب ، فإذا وجب التعفير والعدد فى ولوغ الكلب ، فالخنزير أولى به[1] » .

ثم يذكر أن هذا المثال وغيره مما ذكره يمثل الأولى فى الوصف ، ثم ينتقل إلى الأولى فى الأصل ، وذلك مثلا : « يقول المسلم مع تمسكه بالإسلام الذى يوجب التخفيف ، ولم يوجب تخفيفا عليه فى الظهار ، فلأن لايخفف فيه عن الذمى مع فقد الإسلام أولى[2] » .

ويرد الجوينى على من يرى أن لفظ « أولى » قد وضع أصلا للترجيح ، وبالتالى لايصح استعماله إلا للترجيح ، بأن اللفظ قد وضح للتنبيه ، وبين أن هناك حاجة إلى التنبيه على ما وقع الاتفاق عليه من معنى موجب للحكم ، لبيان أن موضعه من النزاع أظهر .

ثم يعرض لبعض مايعترض به على التعلق بالأولى ، ومن أبرز هذه الاعتراضات قول من قال : إن دعوى التعلق بالأولى، هى دعوى قياس المنصوص على المنصوص .

ويواصل الجوينى الرد والبيان ، حتى ينتهى إلى إبراز كيفية التعلق بالأولى بوضوح يختفى معه كل لبس .

---

(١) فقرة ٥٤٨

(٢) آخر فقرة ٥٤٨

١٦ — الفصل السادس عشر :

فى التعلق باستصحاب الحال :

يذكر الجوينى أن كل من نفى حكما سهل له التعلق باستصحاب الحال .

كما يذكر أن من العلماء من منعه ، ومنهم من أجاز الاحتجاج به .

ومنهم من فصّل فيه الأمر مبينا أنه إذا استند استصحابه إلى أصل حكمه بثبوته وصحته بدليل صح الاحتجاج به وإن لم يستند إلى أصل ، فذلك لايجوز(١) .

ويبين الجوينى أن التعلق به للاحتجاج لايجوز ، لأنه تعلق بمحض الدعوى حيث لا كتاب ، ولا سنة ، ولا قياس ، ولا إجماع ، ولا شىء من وجوه الأدلة ، إذ كل دليل يدعيه فهو قبل موضع الخلاف ، وموضع الخلاف عرىٌ عنه .

كما يبين أن المجتهد لو أراد أن يعتمد عليه فى تصحيح الحكم فى الحادثة لا فى المناظرة ، دل أنه ليس بدليل يحتج به ، ويبين الجوينى بوضوح أن السبب هو أن موضع الإشكال لاينحل به ، ولأنه متمسك بالوفاق بعد الخلاف ، أو بالأصل حيث لا أصل .

كما يبين أنه لايعارض به عموم ، ولاقياس ، ولا شىء من الأدلة ، فلم يكن دليلا فى نفسه كسائر الدعاوى . كما يذكر أنه لا استصحاب إلا ويمكن قلبُهُ وعكسه(٢) . ويذكر بعد ذلك عدة أمثلة .

وبهذا يوضح القول فى التعلق باستصحاب الحال .

---

(١) فقرة ٥٥٧ .

(٢) نفس المرجع السابق

١٧ — الفصل السابع عشر :

في التعلق بعدم الدليل وبأن النافي هل عليه دليل ؟

يبدأ الجويني بإثبات صورته وهي أن يسأل عن النية في الوضوء ، أو شرط الولي في النكاح[١] أو غير ذلك من المسائل ، وعن الدليل . هذا في حالة اختلافه مع الخصم .

ويبيِّن أن النافي إما المسئول أو السائل ، والمسئول فيما ينفيه مدَّع ، والسائل منكر ، وعلى المدعى البيِّنة ، وليس له أن يطالب السائل المنكر أن يورد الدليل على خلاف ما قال[٢] . ويلاحظ أن للنيَّة هنا دورها في بعض الحالات . « فلا يعلم شغل ذمته بذلك الحق إلا الله تعالى »[٣] .

ويتعرض الإمام بعد ذلك للنافي للدليل ، الذي يدعى النفي مطلقا ، على دعوى القطع .. ويبيِّن فساد ذلك من وجهين :

أحدهما : أنه يجب القطع في الحكم في مسائل الاجتهاد ، وهذا خلاف الإجماع .

والثاني : أنه يجب في مسألة الاجتهاد أن ينفرد أحد عنه من العلماء برواية خبر أو قياس لم يبلغه ، وهذا معلوم سقوطه قطعا .

ثم هناك ما يمكن أن يخالفه .

وينبه الجويني إلى ضرورة الابتعاد عن جهالة التلاعب بدين الله تعالى[٤] .

١٨ — الفصل الثامن عشر :

في التعلق بالتقسيم :

يستهل الجويني هذا الفصل ببيان أنه متى أمكن تقسيم الأمر وإبطال الكل ما عدا قسماً واحداً . فهذا يثبت ببطلان ما عداه .

(١) فقرة : ٥٥٩ (٢) فقرة ٥٦٠ (٣) فقرة : ٥٦٢ (٤) فقرة : ٥٦٨

ولو بطل الكل بطل الأمر كله «أى بطل حصول شىء مما يدّعيه منها مدّع»[1].

ويبيِّن الجوينى أن للخصم أن يضيف قسما ، لا يدخل فى معانى أقسام الخصم الآخر ، لكى يكون نقضا لكلامه بلا خلاف ، كما يشير إلى اختلاف الرأى فى أن يكون نقضا .

١٩ — الفصل التاسع عشر :

فى بيان ما لا يصح من الاعتراضات وما أحدث من الرسوم الفاسدة :

يشير الجوينى فى بداية هذا الفصل إلى أنه سبق أن أدرج الكثير منها عند بيانه لفساد الوضع وأنه يذكر هنا ما يصح أن يكون قد أغفله . ويذكر ما يقرب من الاثنين وعشرين حالة نوردها على التوالى :

— أن يقول السائل المعلِّل : لو كان ما ذكرته علة لكذا ، وجب كونها علة لكذا[2] .

— أن يستدل بارتفاع توابع الشىء على ارتفاعه فى تعليله[3] .

— أن يقول فى أصل الاعتلال : إنه متأخر عن الفرع[4] .

— فى وصل العظم النجس بما انكسر من عظم الإنسان[5] .

— أن قالوا قياس الوتر على المغرب لا يجوز[6] .

— أن قالوا قياس صوم رمضان على صوم التطوع فى باب النيّة ، أن هذا قياس الأقوى على الأضعف والمتبوع على التابع[7] .

— أن يقول : جعلت العلة بعض المعلول ، وذلك تعليل الشىء بنفسه ؛ فيكون الشىء معلولا بما هو معلول به[8] .

---

(١) فقرة : ٣٦٨ (٢) فقرة ٥٧٥ (٣) فقرة ٥٧٦ (٤) نفس المصدر .
(٥) فقرة ٥٧٧ (٦) فقرة ٥٧٩ (٧) فقرة ٥٨٠ (٨) فقرة ٥٨١

— أن يقول : هذا قياس إذا تأملناه كان حكم الفرع فى مبناه أعمّ من حكم الأصل[1] .

— أن يقول : هذا قياس على موضع الرخصة[2] .

— أن يقول : هـذا قياس فى طلب حكم مسنون عن حكم مفروض ، وذلك غير جائز لتنافيهما[3] .

— ومنها أن يوجب بمعنى عام حكما على الخصوص فى الفرع وعمومه ظاهر فى الأصل[4] .

— ومنها أن يعارض السائل علة المسئول بعلة يمكن المسئول جعلها أصلا فرعا لعلة نفسه ؛ فتصير معارضة لعلة السائل لإسقاط معارضته من نفسها[5] .

— ومنها أن يقصد إلى إسقاط علة المسئول بمعارضته يزيد فى الوصف على أوصاف علة المعلل[6] .

— ومنها أن يقول : حكم العلة متأخر عنها فى الثبوت ، فلا يجوز أن يكون حكما لها ، ولا هى علة له[7] .

— ومنها أن يعترض فى حقوق الله بأنها لا تقاس على حقوق الآدميين ، لانفصال أحدهما عن الآخر فى الوجوب[8] .

— ومنها قول السائل : إذا كان الحكمان ثبتا معا ، ووردا على وجه واحد ، لا يجعل أحدهما تبعاً الآخر بالقياس[9] .

— ومنها الفساد لا يجعل علما على الصحة[10] .

---

(1) فقرة ٥٨٢ (2) فقرة ٥٨٣ (3) فقرة ٥٨٥ (4) فقرة ٥٨٦
(5) فقرة ٥٨٧ (6) فقرة ٥٨٧ (7) فقرة ٥٨٩ (8) فقرة ٥٩٠
(9) فقرة ٥٩١ (10) فقرة ٥٩٢

— ومنها أن قالوا فى مبهم الحكم : إن ذلك لا يجوز إذا كان عند التفصيل فيه نزاع[1] .

— ومنها القول بأن قياس داخل العبادة على خارجها لا يصح[2] .

— ومنها القول فى القياس : إذا كان الفرع والأصل فى الحكم المطلوب على شرطين متنافيين لا يصح .

— ومنها أن قالوا فى القياس : إذا كان الفرع والأصل فى الحكم المطلوب على شرطين متنافيين أن هذا لا يصح[3] .

— ومنها أن قالوا فيمن ركّب العلة من أوصاف فيها كلها اختلاف بين الخصمين[4] .

— ومنها أن تركّب العلة عن أكثر من خمسة أوصاف[5] .

ونرى الجوينى فى كل من هذه الحالات يبيِّن ويوضِّح ويشرح من أجل إبراز موضع الخطأ ، وما يجب أن يقال فى مثل هذه المواقف .

وهو فى كل هذا يسلح المجادل بأدق سبل الردّ والمعارضة الصحيحة التى تكون من أجل إبراز الحقيقة وليس المماراة أو المخادعة ، أو السكوت عن مواضع الغفلة والجهل .

٢٠ — الفصل العشرون فى المعارضة :

يستهل الجوينى هذا الفصل بإثبات أنه سبق له أن ذكر حقيقة المعارضة . وهى : طريقة صحيحة فى إسقاط كلام الخصم ، لأنه مساواة للخصم فى مقصده على نقيض مراده ، فصار كالمناقضة وغيرها من أنواع الأسئلة ، ثم يبيِّن أن هذه تصح بجنسها وأنها تكون فى موضع دلالة الخصم ، على نقيض مايدعيه[6] .

(١) فقرة ٥٩٣ (٢) فقرة ٥٩٤ (٣) فقرة ٥٩٥ (٤) فقرة ٥٩٦
(٥) فقرة ٥٧٩ (٦) ص ٣٨٤ فقرة ٥٩٨

— ومن هذا : معارضة الدعوى بالدعوى[١] .

— ومنها أن يقول أحدهما لصاحبه : لو جاز كذا ، لجاز كذا[٢] .

— ومنها أن يقال : إذا جوزت كذا ، أو قلت بكذا فهلا قلت كذا[٣] .

— ومنها أن يعارض الحجة بمثل ماادعاه عليه حجة .

وهنا يذكر الجوينى أن هذا فى الشرعيات على وجوه :

— منها أن يعارض لفظا بلفظ ، كما يصح أن يعارض بالإجماع ، وبالقياس ثم يوضح الجوينى أنه قد تتصور الدعوى من كل واحد من الخصمين بثبوت الإجماع على صحة مايدعيه .

كما إذا عورض المتعلق بالإجماع بلفظ : نُظِر فى اللفظ ، فإن لم يثبت بطريق يقطع به ، سقط ذلك فى مقابلة الإجماع : ثم يبين أنه إذا ثبت بطريق يقطع به ، فإن أمكن تأويله بالإجماع ، وترتيبه على الإجماع زال التعارض .

ثم يذكر أنه إذا لم يمكن الجمع بينهما نظر فى طريق الإجماع ـ فإذا تبين أنه أى الإجماع لم يكن على وجه يوجب القطع، حُكم بسقوط الإجماع ـ ثم يقول إنه إن لم يكن طريقه القطع ، استدل بالإجماع على انتساخ اللفظ بما يصح به النسخ ، وإن لم يحدّ باسمه[٤] .

أما إذا عورض بالقياس ، وكان القياس فى معنى النص ، وطريقه مقطوع به ولم يكن طريق الإجماع على القطع ، حكم بزوال الإجماع ، وإن كان طريق الإجماع على القطع ، سقط القياس ـ وهكذا يواصل الشرح والبيان لدقائق مثل هذه المواقف فى المعارضة ، حتى يتقوى المجادل بأرشد السبل وأصحِّها فى تحصيل العلم بالحقيقة .

---

(١) نفس المرجع السابق (٢) فقرة ٥٩٩ (٣) فقرة ٦٠٠ (٤) فقرة ٦٠٢

٢١ — الفصل الحادى والعشرون :

فى أحـكام المعارضة :

يثبت الجوينى فى مستهل هذا الفصل أن المعارضة ضرب من المناقضة ـ ولـكنها مناقضة قوية بل هى من أقوى أنواع المعارضات .

ويذكّـر الباحث بأن كل مناقضة معارضة وإن كان ليس كل معارضة مناقضة وهو ماسبق أن بيّنه .

ويثبت أنها أى المعارضة قيل فيها : « إنهـا إلزام الجمع بين أمرين للتسوية بينهما فى الحـكم ، نفيا كان أو إثباتا »[1] أو « إلزام الخصم أن يقول قولا قال بنظيره ؛ أو بأن يجْرِ ى علة قول فيما أجراه فى نظيره »[2] ثم يبيّن أنه متى ألزم أحد الخصمين صاحبه إجراء علة فى موضع يمتنع من إجرائها فيه ، وهو يجريها فى نظيره ؛ فقد ناقضه من وجه ، وعارضه من وجه .

ثم يحدد فيقول :

« ومتى عارض دليله بآخر ، أو عارض دعواه بنقيضها ؛ أو دليله بقلبه عليه فى الاستدلال به فى غير الوجه الذى استدل به مدعيه ؛ فذلك معارضة لا مناقضة »[3] .

وبهذا يبين الفرق بين المعارضة والمناقضة ـ وذلك بعـــد أن يذكر أيضا أن المعارضة بالدليل على الدليل تصح ، وأن المناقضة لا تـكون بالدليل .

ثم يشرع فى إثبات أحكام المعارضة فيذكر أول مايذكر ـ أنها سؤال صحيح ويعرض مختلف الآراء فى هذا الحـكم .

ويوضّح الأدلة على أنها استفهام ليبيّن أن المجادِل إذا عارض الدعوى بمثلها فعبارته أن يقول :

---

(١) ص ٣٨٩ فقرة ٦٠٣ (٢) نفس المرجع . (٣) نفس المرجع .

« إذا قلت كذا ، فهلا قلت فى مثله كذا ؟ ولِمَ فرّقت بينهما وهما نظيران؟ ».

ثم يذكر أن الله سبحانه وتعالى قد أنزل فى كتابه ما دلّ على صحة المعارضة فى أكثر من موضع ، ويذكر عدة آيات كريمة بياناً لذلك .

ويرجع إلى إثبات الاختلاف فى صحة معارضة الدعوى بالدعوى وينص على آراء الكعبى بعد ذكر رأى أبى هاشم والجبائى .

ثم يبيّن أن معارضة الدعوى قد تكون على العموم والإطلاق[1] .

ثم يذكر أن المعارضة قد تكون لطلب الشفاعة لا لطلب الحُجّة[2] .

أو لإسقاط السؤال بإيجاب التسوية فى مسألة واحدة على النقيض ، وقد تكون لإقامة الدلالة ، أو تكون مغيِّرة بزيادة أو نقصان ، أو بالإبدال ، أو تكون منقولة عن موضعها فتكون فاسدة .

ثم من المعارضة ما يلزم لزوما لا يصح فيها الفرق ، وهذه تسمى المعارضة اللازمة بما يجرى مجرى الضرورة[3] .

وقد تكون المعارضة على البعض وعلى الكل . أو بإلزام الأصل على الفرع ، وقد تكون بإيجاب رفع أصل الأصل[4] .

وينتهى إلى إثبات أن من أحكام المعارضة وجوب المساواة بين المتعارضين ، حتى إذا كان أحدهما لفظا مفسَّراً ، والآخر مجملا لم يتعارضا وهكذا فى المعانى .

وإذا كان أحدهما نصًّا ، والآخر مجملا ، لم يتعارضا ، وإذا كان أحدهما لفظا ، الآخر معنى ، لم يتعارضا ، وإن جاز تخصيص أحدهما بالآخر .

ثم يقف عند المعارضة فى الأقاويل .

---

(١) فقرة ٦٠٦ (٢) نفس المرجع (٣) فقرة ٦١١ (٤) فقرة ٦١٢

ويسترسل فى بيان كل مايعنّ له من ألوان المعارضات المتعلقة ببعض أمثلة فقهية ذائعة وغير ذائعة[1] . ثم يذكر بعض مواضع المعارضة فيقول :

— قد تكون المعارضة بأن يقول : قولى فيما أردت كقولك فيما لاتقول به من أمثال[2] .

— أو أن تكون بوجه يأخذه من تلك المعارضة على وجه العكس ، بحيث يكون أظهر من نفس ما ابتدأ به[3] .

— أو أن يوجب عليه مثله فى موضع لايعتبر ما أوجب به حكمه الذى ادّعاه .

— وقد تكون المعارضة لا على جهة الاستقامة فتسقط .

— وقد تكون بأن يوجب على الخصم أن يكون المصير إلى ما يقوله المبتدئ بالإلزام فى مذهبه أولى[4] .

— وقد تكون بتقويم مايورده الخصم . فيسقط بذلك التقويم كلامه عن الأصل[5] .

— وقد تكون بحيث إذا حررها المستدل يتأكد بها دليل المستدل[6] .

— وقد تكون بحيث إذا كشف عنها المبتدئ بالدلالة يصير على المورد لها[7] .

— وقد تكون بتفصيل الأحكام عليه فيما يستدل به المستدل، فيصير ما استدل به دلالة عليه عند التفصيل للأحكام[8] .

— وقد تكون بضرب من المقالة بنوع من الفرقان بين الأصل والفرع فيوجب سقوط علة الخصم[9] .

— وقد تكون بأن يبين أن ما استدل به يفضى بمستدله إلى فساد لايجد منه

---

(١) فقرة ٦١٨ (٢) فقرة ٦١٩ (٣) فقرة ٦٢١ (٤) فقرة ٦٢٤ (٥) فقرة ٦٢٥

(٦) فقرة ٦٢٦ (٧) فقرة ٦٢٧ (٨) فقرة ٦٢٨ (٩) فقرة ٦٢٩

الخلاص أبداً ، والمستدل يقر عند البيان من المعارض أنه يلزم ذلك الفساد أبداً إلا بترك قوله واستدلاله[1] .

— وقد تكون بالكشف عن استحالة ما يقوله فى الشريعة أو فى العقول[2] .

وبهذا ينتهى من بيان الكلام فى المعارضة .

٢٢ — الفصل الثانى والعشرون :

باب الترجيح وبيان وجوهه وأقسامه :

يثبت الجوينى صحة الترجيح بعد أن ذكر حقيقته عند تعرضه للحدود ، ويقول إن الترجيح يكون حيث التعارض بين أدلة الشرع وغيرها .

ويذكر أن الدليل على صحة الترجيح وثبوته ما اتفق عليه العقلاء والعلماء من تقديم أمر على غيره كميزة يختص بها أحدهما[3] .

ويوضح ذلك فيقول : إنهم يؤثرون أقرب الأمور إلى المطلوب عند الاشتباه ، وأخصها بالصواب عند الالتباس . ويبيّن أن هناك تقديما لأحسن الناس رأيا بالنسبة للأمور التى تحتاج إلى تدبر ، وأصدقهم خبراً ، وأوثقهم قولا وأسدّهم حالا بالنسبة لما غاب عن الحواس .

وكل ذلك يقوم على التعرف على « الاختصاصات ودقائق الزيادات فى حسن الفصل وكمال الحال[4] » .

فهناك إذن تقديم وتأخير يقوم به العقلاء بناء على معرفة دقائق الأحوال . وهم يقدمون الأقرب إلى المحسوسات والمشاهدات على الأبعد منها ، كما يفضلون الأقرب إلى الضرورات على الأقصى منها .

(١) فقرة ٦٣٠ (٢) فقرة ٦٣١ (٣) فقرة ٦٣٢ (٤) فقرة ٦٣٣

ثم يقرر الجوينى أن منعه أى الترجيح يعتبر « منع لما هو أصل الشرائع ، وقوانين الأدلة »[1] .

ويثبت أن أرباب الشريعة فى الصدر الأول قد أخذوا بما سموه « الأولى » فى معانيهم وأدلتهم، فمثلا قدموا عند التعارض قول من عُرف بباطن العدالة على من لم يعرف إلّا بظاهرها ، وقدموا تزكية من يخبر باطن الحال على من لا يخبرها، والأمثلة فى الشريعة على ذلك متعددة ، منها تقديم شهادة الرجال على النساء ، والأحرار على العبيد ، والبالغين على الصبيان ، والعدول على الفساق ، وأرباب المروءات على أهل الخلاعات[2] .

ثم أخذوا فى الرواية ، عند التعارض فيها بقول الأعدل والأوثق .

ثم يذكر الجوينى «أن الشريعة والأمة شرطت فى الشهادة من العدد ما لا يوجب العلم ترجيحا له على ما انفرد من العدد ، حتى إن بعض العلماء رجح فى الشهادة بكثرة العدد ، وهذا كله رجوع إلى « محض الترجيح[3] » كما يقول الجوينى .

ثم ينتقل بعد ذلك ، أى بعد إثبات الترجيح وبيان صحة الأخذ به ، إلى بيان كيفية الانتقال من مقالة إلى أخرى بالترجيح ذاكراً أنه لا يثبت بالترجيح موضع المنازعة ولكن يقدّم به عند التعارض فى الأدلة بعضا، فيسقط به أخرى لتميزه بخاصية ينفرد بها .

ويكون الترجيح حيث لا قطع فهو لتغليب الظن وبالتالى فهو لا يكون لبيان الناسخ والمنسوخ[4] .

ويزيد الترجيح توضيحا فيقول :

إن الترجيح ليس فى نفسه دلالة ، ولا يصيِّر ما ليس بدلالة دلالة ، ولكن عند

---

(١) فقرة ٦٣٤ (٢) نفس الفقرة (٣) فقرة ٦٣٦ . (٤) فقرة ٦٣٩ .

التعارض يكون القياس ، والترجيح زيادة تنضاف إلى أحد المتقابلين كوصف فيه فتسقط المقابلة بخروج أحد المتقابلين عن أن يكون كذلك ، لزوال ما كان يجعله فى مقابل الآخر .

ومعنى هذا أن الترجيح ليس لإثبات الحكم ، أو لإثبات الدلالة ، ولكن « يمنع غير الدلالة أن تساوى ما هو دلالة »[1] .

ويذكر الجوينى أنه « كالتعديل ، ليس لإثبات الحق ولا ثبوت الشهادة ، لكنه لسقوط طعن الخارج فيه »[2] ، هو للتقوية .

ثم يتحدث عن جواز الترجيح بما لا يصلح أن يكون حجة فيمن رجح دليله بدليل آخر يكتفى به فى المسألة .

كما يتحدث عن الترجيح باستصحاب الحال والاستحسان .

ثم يرجع ويؤكد أن الترجيح لا يدخل فيما يوجب العلم والقطع ، وإنما يدخل فيما يوجب العمل دون العلم ، لأن دخوله عند التعارض للتقديم ، وما طلب فيه العلم استحال فيه التعارض ، حتى إذا حصل التعارض علم أن الدليل غيرهما .

كما أن الترجيح لتغليب الظن ، وذلك محال فيما كلف فيه العلم .

ويثبت أيضاً أن الترجيح لتقريب الأمارة إلى المطلوب ، وما يطلب فيه القطع لا يكتفى فيه بالتقريب .

ثم يتكلم فى ترجيح مذهب على مذهب ، ويثبت أنه ترجيح قول على قول وذلك يقتضى دلالته ، لأنه حكم وقع فيه النزاع ، ويتبين ثبوت أحد القولين وسقوط الآخر بالدلالة، ويصح فيه الاجتهاد ، فإذا صح أحد القولين بالدليل ترجح على الآخر.

وترجيح صاحب مذهب على آخر يكون بتفضيل مسائل مذهبه على مسائل الآخر،

---

(١) فقرة ٦٤٢ .

(٢) نفس المرجع .

وهذا يتبين بالكلام والنظر فى كل مسألة على التخصيص والتفضيل[1] .

ثم ينتقل الجوينى إلى الترجيح فى أدلة الأحكام، ويتحدث عن الترجيح فى نصين، ويشير إلى إمكانية الترتيب اعتماداً على النسخ بمعرفة التاريخ، أو بصحة طرق الانتقال، وحيث لا اجتهاد، لا يكون أو لا يصح الترجيح .

ولا يفوت الإمام أن يثبت أنه إذا كان أحد الظاهرين سنة والآخر قرآنا وتساويا فى طريق الثبوت، قُدِّم القرآن على السنة[2] .

ويثبت الإمام أنه قد يقع الترجيح لأحد الظاهرين بقوة النقل بأن يكون ظاهر الكتاب أو ظاهر السنة المتواترة .

وقد تكون قوة النقل بكثرة الرواة فى الخبر فيقع به التقديم لقربه من التواتر. ويذكر أمثلة متعددة بعد ذلك[3] .

ثم قد يقع الترجيح بأن يكون راوى أحد الخبرين أعدل من الآخر .

ثم يثبت أيضا أنه قد يرجح عند التساوى حديث من سمع فى حال بلوغه على حديث من سمعه فى حال صغره، ذلك لأن الكبير كما يقول الجوينى « شديد العناية فيما يسمع ويتعلم، والصبيان يكونون فيما يتعلمون على نفور من الطبع، وعلى مايسمعون على تلهٍّ فيهم »[4] .

كما يرجح حديث من هو أقدم فى الحفظ، وحديث الإمام، ومن اختص بصنعة الحديث . ويقدّم أن يكون الراوى مباشراً لما رواه على[5] غيره، كما يقع الترجيح بأن إحدى الروايتين[6] أحسن مساقا للحديث وأبلغ استقصاء، أو أن تكون الرواية سماعا على مشاهدة . وليس سماعا وراء الحجاب، وتقديم رواية من لم يضطرب لفظه على من اضطرب لفظه فى المتن .

---

(١) فقرات ٦٤٩، ٦٥٠، ٦٥١ (٢) فقرة ٦٦٣ (٣) فقرة ٦٦٤، ٦٦٥
(٤) فقرة ٦٦٦ (٥) نفس الفقرة السابقة . (٦) فقرة ٦٧٠ .

ويثبت الجويني بعد ذلك أنه بقريب من هذا قدمنا أقوال النبي عليه السلام على أفعاله لاختلاف الناس في كون فعله حجة دون أقواله[1] .

ثم تعرض لمرسل الصحابي ، وغير الصحابي .

ويهتم الجويني بإثبات أن ما اقترن من أقوال النبي صلى الله عليه وسلم بفعله قُدِّم على مالم يكن كذلك .

كما أثبت أنه إذا كانت السنة أخص من الكتاب تقدم عليه ، ويقدم الأمثلة على ذلك متقصيا كل ما يمكن أن يرد في هذا الباب منها .

ويشير إلى تقابل الأمر والنهي كما يعرض للاحتياط مبينا أنه أحد الأسباب الموصلة إلى الحكم كسائر الأدلة .

وينتهي إلى إثبات رأي الأغلبية من الفقهاء الذين ذهبوا إلى أن الترجيح بكل ما اختلف فيه من أنه دليل إذا جعله من يعتد به حجة ، يجوز مثل استصحاب الحال والاستحسان[2] .

وبهذا ينتهي حديثه في بيان صحة المعارض .

٢٣ — الفصل الثالث والعشرون :

في ترجيحات المعاني والعلل :

يثبت الجويني ترجيح بعض العلل على بعض كما صحّ ذلك في الألفاظ عند التعارض ، ويكون ذلك أي يكون تقديم بعض العلل على بعض عند التعارض بأمر يرجع إلى أنفسها ، أو إلى أصولها ، أو إلى أحكامها ، أو إلى غيرها .

ويثبت الجويني قيمة « ما هو جليّ » في الترجيح : فالجليّ يتقدم على غير الجليّ .

(١) فقرة : ٦٧٠

(٢) فقرة ٧٠٩

ثم إذا كان هناك أمران جليان فيتقدم الجلىّ على الجلىّ إذا كان أحدهما « قياس معنى الأصل » وهو الأرجح على « قياس المعنى »[1] .

ثم هناك قياس « الأولى » حيث يكون الفرع بالحكم أولى من الأصل فى ذلك الحكم ، وهو من جملة قياس معنى الأصل ، ويتقدم على كل قياس .

ويثبت الجوينى بعد ذلك الاختلاف فى تسمية « الجلىّ » جليًّا .

فهناك من يرى أن الجلىّ هو فقط « قياس الأولى » وهو فى معنى الأصل أو معنى « النص » .

ثم الجلىّ اسم للقياس الظاهر ، لأن الجلىّ والظاهر والجلاء والظهور واحد .

ثم يتعرض لقياس الشبه أو الخفى ، وهو « اسم لكل قياس نزل عن رتبة قياس الأولى وقياس معنى النص »[2] ، وفى هذا اختلاف أثبته الجوينى .

ثم اختلفوا أيضاً فيما يسمى بقياس العلة .

فمنهم من يرى أنه « اسم لقياس يستوى فى الفرع فيه معنى الأصل بكماله »[3] .

ومنهم من قال إنه اسم لكل قياس اجتمع الفرع والأصل فى الحكم بمعنى مستقل ، وما لا تستقيم فيه العبارة على الوضوح يسمى قياس الشبه ، والمستقل مقدم على قياس الشبه[4] .

ثم يعرض لترجيحات العلل عند التعارض[5] ، فيذكر « أن ترجيح إحدى العلتين يكون بكونها تعليل صاحب الشريعة ، وترجيح بكون العلة مشتقة من عموم الكتاب أو السنة ، لأنه مطابق للفظ الذى تثبت به نفس المسألة من دون الاعتلال . . الخ ، وعند تقابل الأصلين يقدم الأقوى ويتم الترجيح بكثرة أصول أحدهما ، وانفراد الآخر عنه ، لأن معارضة الأصول كمعارضة الأدلة »[6] .

---

(١) فقرة ٧١٠ . (٢) نفس الفقرة السابقة . (٣) فقرة ٧١٣ .

(٤) نفس المرجع السابق . (٥) فقرة ٧١٤ . (٦) فقرة ٧١٥ وما يليها

كما يشير إلى الترجيح بالمراسيل فى الأخبار ، ثم الترجيح بالقياس يكون بكون القياس مطرداً منعكساً ... الخ[1] .

ثم يشير إلى الاختلاف فى التقديم بالردّ إلى الجنس ، والبعض إلى الكل[2] ، وإلى الاختلاف فى التقديم بكون العلة موجبة على المسقطة الباقية كإيجاب النية ونفيها فى الطهارة وغير ذلك[3] .

ومن أبرز التفاصيل التى يذكرها أثناء قوله فى هذه الأمور ما أشار إليه من أن « اللفظ فى الشريعة كالمحسوس فى المعقول »[4] .

ثم بين أن الاجتهاد فى اللفظ طلبُ مراد صاحبه ، فإذا دلّ بالوضع من اللفظ على مراده « لم يجز أن يجعل بالاستدلال من نفسه بخلاف مقتضاه[5] » .. الخ .

ثم يثبت أن الترجيح بعرف المسلمين يقع « إذا أشرك فيه عامُّهم وخاصُّهم على وجه واحد[6] » . ثم يبين أنه إذا كان التهاون قد وقع ممن ليس لهم ثقل فى العلم لجهلهم بآداب الشريعة ، فلا عبرة به ، بل يؤيد الجوينى ضرورة زجر هؤلاء عن الإقدام على الترجيح ومنعهم منه .

وهذا يعنى أن الترجيح من أجل أن يرجح به مواضع الاجتهاد وتقوى به براهين الله سبحانه وتعالى . ثم يثبت أنه « متى تجاذب أصلان فرعا له شبه بكل واحد منهما ، فإن استويا فى الشبه طلبتَ الترجيح لتقديم أحدهما[7] » . ويقدم أمثلة على ذلك متعددة . ثم يثبت أن الترجيح يطلب لإحدى العلتين عند تعارضهما ، ثم يقول : ولا يبيّن تعارضهما إلا وتكون كل واحدة منهما مما يمكن عكسها فى أصل الأخرى ، فتتضمن كل واحدة منهما الجمع والفرق : جمع بين أصلها وفرعها ، وفرق فيما يعارضها

---

(١) فقرة ٧١٩ . (٢) فقرة ٧٢٠ . (٣) فقرة ٧٢١ .

(٤) فقرة ٧٢٢ (٥) نفس الفقرة السابقة . (٦) فقرة ٧٤٣ (٧) فقرة ٧٤٤

بين أصلها وفرعها؛ فإذا وجِّد هذا تحقق التعارض بينهما، حينئذ طلب الترجيح لتقديم أحدهما[1]. كما يبيِّن أن العلتين لا تكونان جامعتين مفترقتين إلا إذا قرنت كل منهما بضرب من الترجيح سوى الجمع والفرق .

ويواصل الجوينى بيان الأقوال فى العلة واختلاف الآراء فيها وفيما تحققه من ترجيح مستعينا فى ذلك بالكثير من الأمثلة لبيان مقصوده من القول بالأصل أو القاعدة .

٢٤ — الفصل الرابع والعشرون :

فى آداب الجدل :

١ ـ يستهل الجوينى هذا الفصل بإثبات أن الهدف من الجدل أو النظر هو : « التقرب إلى الله سبحانه وطلب مرضاته فى امتثال أمره سبحانه، فيما أمر به من الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، والدعاء إلى الحق عن الباطل ، وعما يخبر فيه، ويبالغ قدر طاقته فى البيان والكشف عن تحقيق الحق، وتمحيق الباطل، ويتقى الله أن يقصد بنظره المباهاة وطلب الجاه ، والتكسُّب، والمماراة ، والمحك ، والرياء ، ويحذر أليم عقاب الله سبحانه ، ولا يكن قصده الظفر بالخصم ، والسرور بالغلبة ، والقهر ، فإنه من دأب الأنعام الفحولة ، كالكباش والديكة »[2] .

هذه هى القاعدة الأولى فى أدب الجدل .

٢ ـ ثم يبتدئ بحمد الله والثناء عليه والصلاة على رسوله طلبا للحق ـ وأن يكون سرًّا فى نفسه إن لم يتفق له ذكره باللسان .

٣ ـ عدم رفع الصوت فذلك يورث الحدة والضجر .

٤ ـ الخشوع والتواضع انقياداً للحق .

---

(١) فقرة ٧٤٥ .   (٢) فقرة ٧٦١ .

٥ ـ عدم الإسهاب والجدل بالباطل .

٦ ـ عدم الإسراع فى مكالمة من يستشعر فى نفسه منه البعض .

٧ ـ عدم الاعتماد على من يظن أنه معك فربما ؛ يظهر أنه ليس كذلك فيتبلبل خاطرك .

٨ ـ عدم الالتفات إلى الحاضرين ومناصرة الحق تقربا إلى الله .

٩ ـ التحذير من الدفاع عن المذهب ونصرة الدين فى مجال الخوف لأن المجادل يكون عندئذ مشغولا بحراسة الروح عن حراسة المذهب .

١٠ ـ تجنب مجلس صدر لا يسوِّى بين الخصوم فى الإقبال والاستماع وإنزال كل منزلته ورتبته .

١١ ـ تجنب مجلس صدر تقطع هيئته خاطر المجادل .

١٢ ـ تجنب مجلس صدر حيث يقصد التلهِّى دون تمييز الحق عن الباطل .

١٣ ـ عدم استصغار الخصم الذى تناظره ، لأنه نظيرك ولا يجمل بك إلا مناظرة النظير للنظير ، ولذلك لا تفاتح فى الكلام من هو غير أهل للمناظرة .

١٤ ـ المحافظة على قدرك وقدر خصمك ، فتميِّز بين النظير وبين المسترشد وبين الأستاذ ، ومن يصلح لك ، لتناظر كُلًّا على حقِّه وتحفظ كُلًّا على رتبته .

١٥ ـ كن مستبشراً لتبعد أنت وخصمك عن الغضب والضجر .

١٦ ـ لا تناظر المتعنت ومن لا يقصد مرضاة الله فى تعرف الحق والحقيقة ، وإذا فتحته وتبينت منه التعنت ، فالإمساك عن المواصلة أولى أو مضايقته حتى يزول إبهامه .

١٧ ـ يعامل المسترشد الذى يبغى الحق معاملة تقوم على التلطف والتساهل .

١٨ ـ إذا كان الخصم من العلماء فلا تطول العبارة واقصد فوراً نكتة الحكم .

١٩ - يمكن الخصم من إيراد جميع ما يريده .

٢٠ - يصبر كل واحد على صاحبه في نوبته ، لأنهما متساويان في حق المناوبة .

٢١ - يجب أن يُقبل كل واحد على الآخر، فإن أعرض أحدهما يعظه فإن لم يقبل يقطع المناظرة .

٢٢ - الكلام مع الأستاذ باحترام وتواضع .

٢٣ - التعلق عند الاستدلال بأقوى ما في المسألة .

٢٤ - ولا تسامح الخصم إلا في موضع تعلم يقينا أن المسامحة فيه لا تضرك .

٢٥ - أهميـــة مراعاة كلام الخصم ، وتفهم معانيه على غاية الحدّ والاستقصاء وتلخيص كلامه إن طوّل بما يليق ، حتى يزول ما أوهم به الحاضرين من إيراد العلوم الكثيرة .

٢٦ - لا تلزم خصمك ما لا تتحققه لازما ، لأنه إذا سقط سقطت فتضعف نصرتك للحق .

٢٧ - لا تؤاخذ الخصم بما تعلم أنه لا يقصده من أنواع الزلل .

٢٨ - لا تورد في كل موضع من الكلام إلا قدر ما يحتاج إليه .

٢٩ - لا تقدم من الجواب عما لم يورد عليك سؤاله .

٣٠ - وأحسن شيء في الجدل المحافظة من كل واحد من المتجادلين على أدب الجدل ، فإن الأدب في كل شيء حليته .

ثم يختم الفصل بإثبات أن « المحافظة على ما ذكرت من تقوى الله »[1] .

---

(١) فقرة ٨٠١ .

٢٥ ـ فصل فى بيان حيل المتناظرين :

يثبت الجوينى فى مستهل هذا الفصل أن الحيل فى المناظرة من أدب أهل الفسوق ويجب تجنب ذلك[١] .

ويثبت بعد ذلك ضرورة قطع المكالمة .

ثم يبين مختلف الحيل لكى يعرفها المناظر فيحترز عنها . ومن هذه الحيل .

ــ أن يحتال الخصم على الخصم بالعمق فى العبارات حتى لا يفهم الخصم من كلامه إلا القليل ؛ لكثرة ما يكون فيه من الغموض والاحتمال . وكذلك غريب اللغة والتفسير .

ووجه دفع هذه الحيلة أن لا يمكن من التعمق ثم ضايقه فى كل حرف .

أن يحتال المسئول على السائل فيخرجه عن سؤاله أو العكس .

ووجه الدفع ـ التنبه واليقظة ليرد الخصم إلى السؤال بعد الإطالة خارجه .

ــ أن يستمر السائل على سؤال يلزم المجيب من بعض أصوله عنده .

ووجه الدفع أن يقول : ليس ذلك من أصلى .

ــ أن يظهر انتقاله على أمر ظاهر يعلن انقطاعه عن ذلك إلى غيره مما يكون الانتقال إليه عجزاً أو تركا لما كانا فيه .

والرد أن يقطع عليه نظام كلامه .

ــ أن يورد نوعا من الإلزام ويطيل فيه .

والرد يكتفى بالتنبيه عليه .

ــ إيهام الحاضرين بضعف كلام الخصم ؛ وذلك عندما يعرف قوته .

والرد : لفت نظره إلى الإقبال عليه .

---

(١) فقرة ٢٠٨

— الالتفات إلى كلام كل من فى المجلس عند الشعور بضعفه .
والردّ : طلب الالتفات إليه .
— التوجه إلى من يعرف ضعفه فى المناقشة ليبعد عن خصمه القوى .
— لا يسلم جهراً بنقطة من كلام السائل القوية .
والرد أن يبين له أن ما يرفضه فى غاية القوة .
— تقسيم كلام الخصم القوى .
الرد أن يقال له : هذا التقسيم جهد عليك . فابعد عنه .
— أن يوجه كلام السائل إلى وجوه محتملة . . .
والرد نفى الاحتمال .

وبهذا يقدم الجوينى للمتجادلين أبرز أوجه الحيــل [1] . ويقول فى النهاية : إن أمثالها كثير . . .

٢٦ ـ فصل فى وجوه الانتقال والانقطاع : ـ

يثبت الجوينى أن الانقطاع يكون بالانتقال ، وبغير الانتقال .
والانتقال نوعان : ـ محمود ، ومذموم .
والمحمود ليس بانقطاع ، والمذموم انقطاع [2] .
ثم يبين وجوه ماليس بانقطاع : فيقول : ـ
— منها أن يطالب بتصحيح شيء تعلق به ، فبناه على ما يصح بناؤه عليـه وانتقل إلى تصحيحه ليبنى ما وقعت فيه المطالبة عليه .

ثم يبين أن هذا فى الصورة انتقال ولـكنه هو فى الحقيقة ليس انتقالا لأنه لم يترك ما ابتدأ بنصرته .

ثم يبين الانتقال الذى هو مذموم ـ الذى هو انقطاع ـ وهو مثل أن يستدل بدليل فيتركه إلى دليل أو قبل القدح من السائل فيه أو بعد القدح .

(١) فقرة ٨١٨ .　　(٢) فقرة ٨٢٠

غير أنه إذا لم يفهم السائل فله أن ينقل إلى دليل آخر يفهمه السائل ، ولكن الإعراض عما يضمن نصرته قبل حكمه فهو انقطاع لا محالة . ويكون ذلك الإعراض بالسكوت وبغير السكوت ؛ بأن يترك كلامه إلى قراءة قرآن أو شعر أو ضرب مثل[1] .

— ثم يثبت أن الحكم بالانقطاع مع الشك لايجوز ؛ وذلك عندما يضطر إلى التوقف لأمر خارج عن إرادته . ولا يكون ذلك انقطاعا ، ما دام لم يثبت أنه كذلك ، فحيث الشك لا انقطاع .

ثم يذكر أوجه الانقطاع فى مثل هذه الحالة[2] .

كما يعرض لأوجه الانقطاع الفاحش ، مثل أن ينتقل مما هو فيه من الاستدلال أو الانفصال إلى الشغب والتردد بالصياح والغلبة .

— وأفحش من هذا أن يصيرا أو أحدهما إلى المسابّة[3] .

وينهى هذا الفصل بإثبات أن أهل النظر طبقات .

— قوم حقهم الاجتهاد فى التعلم ممن فوقهم ، وهؤلاء يجب أن يكونوا سائلين لا مسئولين .

— وقوم توسطوا فى العلم ولم يبلغوا مبلغ الفتاوى ، وهؤلاء تارة يَسألون وتارة يُسألون .

وقوم تبحروا فى العلم وبلغوا مبلغ المقالة والفتوى ، وهؤلاء لايسألون ويجب أن يكونوا أبداً مسئولين .

— وقوم دأبهم التطفل والتحايل للإيهام بأنهم من أهل العلم ، وهؤلاء ليسوا من أهل الجدل والنظر .

---

(١) فقرة ٨٢٤ (٢) فقرة ٨٢٥ (٣) فقرة ٨٣٣ (٤) فقرة ٨٣٦

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

٢٧ ـ فصل فيما يستعمل من ذكر الأمثال والحكم عند تعدى أهل الجدل بعضهم على بعض :

يستهل الجوينى هذا الفصل الأخير بإثبات قاعدة مهمة جداً المجادلين . وهى[1] : «أن الاشتغال بما لا يليق بسيرة السلف ولا يحسن بالمناظر فى الجدل حرام غير محمود» وبالتالى فيجب الإمساك عن المواصلة . ويضطر المتماسك إلى ضرب الأمثال وذكر النوادر ، ويثبت أنه قد حرص على ذكر طرف من هذا دون إطالة ليكون كتابه جامعا لكل فن .

فيذكر ما يقال عند مدح مذهب : يثبت آية كريمة ، ورجزا .

وما يقال عند ضعف الخصم . آيات كريمة .

— ما يقال إذا استبشر بعلة أو دلالة ظنها قوية ، ثم تبين ضعفها فيذكر بيتا من الشعر بل أبيات وآيات كريمة .

— وما يقال إذا رأى المجادل من مضحك من كلامه . وذلك بالتمثل بقول الله سبحانه وتعالى . أو بقول شاعر .

— وما يقال إذا كان من الحاضرين من يتعاظم .

وما يقال إذا كان من الحاضرين من يتسفه .

وما يقال إذا كان الخصم يغالب بعد ظهور الحق .

وما يقال إذا تهاون بالكلام وعبس أو أعرض .

وينهى هذا الفصل بالتصريح بأن هذه ضروب من الأمثال تستعين بها على دفع الخصم فيما يتعذر فيه رسم النظر .

ويمكن الاستغناء عن ذلك كله والصمت الكامل ، والإعراض عن المناظرة .

وبهذا قدم الجوينى للمناظرين كل ما يمكن أن يذكر فى تعلم الجدل على مختلف مستوياته ابتغاء للحق . ومرضاة لله سبحانه وتعالى .

---

(١) فقرة ٨٣٧ ومايليها .

(٥)
التحقيق

يرجع عهدى بتحقيق « الكافية فى الجدل » إلى وقوفى على النسخة المصورة التى حصلت عليها من معهد المخطوطات بجامعة الدول العربية ، عقب انتهائى من إعداد كتاب : « لمع الأدلة فى قواعد عقائد أهل السنة والجماعة » للنشر .

ولما كان كتاب « الكافية فى الجدل » من نسخة وحيدة . فلم آل جهداً منذ ذلك الحين فى سؤال المتخصصين : هيئات وأفراداً ، عن نسخ أخرى أو شروح له أو مختصرات ، يمكن أن تقوم مقام الأصل فى التحقيق[١] . وكانت الردود دائما بالنفى .

الأمر الذى جعلنى أنتهى إلى اعتبار هذا المصنف من نسخة وحيدة لحين ظهور معلومات أخرى .

أما هذه النسخة فهى بمكتبة جامعة الأزهر . وتوجد تحت رقم : (٥٤) ١٠٦٣٣

---

(١) من بين الجهات التى اتصلت بها كتابة وأمدتنى بمعلومات لم تكن لدى عن بعض مصنفات أخرى للجوينى : المكتبة المركزية بجامعة طهران فقد تفضل مديرها السيد / ناصر مظاهرى ـ مشكوراً ـ بتقديم المعلومات عما يوجد لديه من مصنفات للإمام وقد سبقت الإشارة إلى أنه دلنى على نسخة لشرح « اللمع الأدلة فى قواعد عقائد أهل السنة والجماعة » رجحت أن تكون نسخة أخرى لكتاب « الشامل فى أصول الدين » ، كما دلنى على نسخة لكتاب « العقيدة النظامية فى الأركان الإسلامية » سبقت إليها الإشارة أيضا .

(١) واتصلت كذلك فى الفترة الأخيرة بالسيد الدكتور فؤاد سزجين أستاذ الحضارة العربية بجامعة فرانكفورد بألمانيا . صاحب كتاب « تاريخ التراث العربى » الذى تناول فى جزئه الأول تراث أعلام العرب الذين توفوا فى الفترة التى تنتهى عند سنة ٣٣٠ هـ / ٩٤١ م على اعتبار أن إمام الحرمين توفى بعد هذه الفترة (توفى الجوينى سنة ٤٨٧ هـ / ١٠٨٥ م) وبالتالى يمكن أن يكون قد وقع أثناء مواصلة بحثه على جديد بالنسبة لمصنفاته وخاصة « الكافية فى الجدل » ، ولكن وصلنى جوابه أيضا بالنفى .

وإنى آمل بعد أن يصل الكتاب منشوراً إلى أيدى القراء ـ أن يدلنى من لديه معلومات عن أية نسخة خطية لهذا المصنف . تسمح بلء الخروم من واقع كلام إمام الحرمين وليس على سبيل التخمين . وهو ما اضطررت إليه ونبهت عليه فى موضعه من التحقيق .

(أدب بحث) فى ٩٦ لوحة (٢٤ × ٢١) ، ينتهى كتاب « الكافية فى الجدل » فيها فى لوحة ٩٢ . وبآخرها رسالة وملحقان فى « الحدود » على نحو ما سنذكر ذلك تفصيلا بعد .

وتوجد نسخة مصورة بمعهد المخطوطات بجامعة الدول العربية تحت رقم ١٨٧ .

وبالرجوع إلى النسخة الخطية بالمكتبة الأزهرية ، تبيّن أنه قد طرأ عليها تغيير ، إذ سقط منها ما يوازى ٣٠ لوحة خطية (يمين وشمال) من ل ٤ ش إلى ل ٣٣ ش وقد حدث ذلك بعد أن تمّ تصوير المخطوط بجامعة الدول العربية ؛ لذلك فقد استكملت النقص بصور هذه اللوحات الموجودة بجامعة الدول العربية .

وقد حرص المسئولون على وضع ٦٦ صفحة (أى نصف لوحة من اللوحات الأصلية) بحيث أصبحت المخطوطة تبدأ بثلاث لوحات خطية من الأصل (يمين وشمال) ونصف لوحة خطية من الأصل هى: ل ٤ ى ، ثم تجىء اللوحات المصورة التى تبدأ من ل ٤ ى ، بحيث نجد أن هذه اللوحة مكررة ، مرة مخطوطة ومرة مصورة ، وتنتهى بـ ل ٣٣ ش التى نجدها هى أيضا مكررة مرة مصورة ثم مرة مخطوطة ثم تتسلسل اللوحات المخطوطة حتى آخر الكتاب وملحقاته التى سبق أن أشرنا إليها .

ولما كانت النسخة التى بين أيدينا قد صورت سنة ١٩٤٧ م كما هو مبين بآخرها[1] كاملة ، مما يدل على أنها صورت عن أصل كامل . وتوجد فعلا ملاحظة بقلم حديث أزرق اللون هذا نصها :

« كامل وبآخره رسالة فى مبادئ أصول الفقه » كتبها إبراهيم طموم[2] . وهو أحد مسئولى المكتبة الأزهرية القدامى .

(١) ورد بأسفل لوحة ٩٦ ش ما يلى : « آخر النسخة - وتمت تصويراً بقسم الجغرافية بكلية الآداب بجامعة فؤاد الأول فى يوم السبت ١٠ رمضان سنة ١٣٦٦ هـ . الموافق ٢ أغسطس سنة ١٩٤٧ م » وهذا يعنى أن نقل المخطوطة إلى هذا القسم حيث كانت إمكانيات التصوير متوافرة ، هو السبب فى ضياع هذه اللوحات .

(٢) انظر لوحة ٣ ش ، يسار ختم الخزانة الأزهرية باللوحة .

الأمر الذى ينتهى بنا إلى أن هذا الخرم لم يحدث حتى سنة ١٩٤٧ م وهو تاريخ تصوير المخطوطة .

ويؤكد ذلك التعريف بالنسخة الذى ورد بفهرس المكتبة الأزهرية والذى طبع سنة ١٩٤٧ م[١] أيضا حيث لم ترد أية إشارة إلى وجود هذا الخرم وبسؤال بعض من عاصر تصوير المخطوطة سنة ١٩٤٧ م من السادة المسئولين بجامعة الدول العربية وهو الأستاذ رشاد عبد المطلب رحمه الله (توفى سنة ١٣٩٢ هـ / ١٩٧٢ م) ظهر أن هذه اللوحات قد فقدت عقب التصوير مباشرة ، وأن المسئولين بجامعة الدول العربية قد حرصوا على إتمام المخطوطة بتقديم اللوحات المصورة سداً للنقص على نحو ما بينا .

وعلى هذا يكون تاريخ ظهور الخرم وتاريخ تلافيه بوضع اللوحات المصورة هو سنة ١٣٦٦ هـ الموافق ١٩٤٧ م طبقا لأقوال المرحوم الأستاذ رشاد عبد المطلب .

أما وصف النسخة :

فإن اللوحات الثلاث الأولى منها على النحو التالى :

(يلاحظ أن كل لوحة من المخطوط بها شقان : يمين وشمال ، رمزت إلى كلٍّ بـ « ى » ، « ش ») .

— تحمل ل أى من المصور بيانات حديثة بمثابة بطاقة تعرّف بالمكان الذى صدرت عنه المخطوطة ، ورقم التصوير ، واسم الكتاب ، واسم المؤلف . . . الخ ، وهى البطاقة التى أعدها معهد المخطوطات فى ذلك الحين للنسخ المصورة .

— وتحمل ل ١ ش عنوان المخطوط بخط صغير ، وإشارة إلى بعض ملّاك[٢]

(١) انظر صفحة ٤٧٤ من الجزء الثالث من فهرس الأزهر طبع سنة ١٣٦٦ هـ سنة ١٩٤٧ م

(٢) وردت أسماء الملاك فى هذه اللوحة على النحو التالى : — « من كتب الفقير أحمد باحسن كان الله له ، ثم ساقته المقادير إلى حوزة الفقير إلى مولاه العلى : أحمد بن حسن بن رشيد الحنبلى عام ١٢١٦ هـ» ولعل هذين المالكين والشاطبي الذى ورد اسمه كمالك فى لوحة تالية ، من المغاربة : فالأول باسمه «با»=

المخطوط ، ثم نجد نقولا من القاموس عن : « الرهط » ، و« العترة » ، و« الأهل » ، و « النسل » ، و « العشيرة » ، ثم رقم المخطوط بالمكتبة الأزهرية .

وأغلب الظن أن عنوان المخطوط الوارد بهذه اللوحة بخط أحد المُلّاك المتأخرين للمخطوط ، وليس للناسخ الأصلي . وبمناسبة الإشارة إلى مُلّاك المخطوط يصح أن نذكر أن عهد المكتبة الأزهرية بالنسخة ليس ببعيد ؛ فقد أُهديت إليها سنة ١٩٠٣ م ، فبالاطلاع على سجل المكتبة الأصلي القديم وجدت فيما يتعلق بمخطوطة كتاب « الكافية في الجدل » ما يلي :

« هدية من حسن سعودى لمكتبة الأزهر وسجلت بتاريخ ٢٨ سبتمبر سنة ١٩٠٣ »[١] .

— وفي ل ٢ ى بقية تقول عن « الأثر والحركة » ، ثم نفس صورة البطاقة الخاصة بالبيانات الواردة في لوحة سابقة .

— ل ٢ ش : يوجد بأعلاها كتابة غير مقروءة ضاعت معالمها بفعل الزمن ثم بعدها في وسط اللوحة ما يلي :

« هذه الأبيات[٢] للفقير جمال الدين دعاء لله سبحانه[٢] .

هذه الأبيات لمحمد بن حاتم بن يحيى الشاطبي[٣] :

أدعوك ربى بالتى هى أحسن   بأسمائك الحسنى أُسِرّ وأُعلن

= والمقصود بها « بو » أي « أبو » على أسلوب أهل هذه البلاد ، والثاني : اسم أحد أجداده « رشيد » وهو اسم مشهور في المغرب العربي خاصة . فهناك « ابن رشيد » صاحب « الرحلة » . أما الثالث فلعله يحمل نفس نسبة الشاطبي صاحب « الاعتصام » فإن صح هذا الفرض فيكون الكتاب قد نقل عن نسخة من العراق (كما هو وارد بعد) إلى المغرب ثم جاء إلى مصر على غرار كثير من المخطوطات التي حملها علماء المغرب في رحلاتهم إلى القاهرة .

(١) انظر السجل القديم للمكتبة الأزهرية ص ٦٥٠ .

(٢) في الأصل هكذا : « إلا الفقير جمال الدين (ثم بياض بمقدار كلمة) الله سبحه »

(٣) الشاطبي صاحب كتاب « الاعتصام » توفى سنة .

فياخالق الأرزاق باسمك خالق   إليك توسلنا فأنت المكون
عليك اعتماد العبد فى كل حالة   وفيك رجاء البسط فى الرزق آمنْ
فمن ذلك المعنى أفضت وجودنا   ومن ذلك الإمكان ندعوك محسنُ
إليك إله الخلق أنهى شكيتى   ومنك بذاك[1] العز بالبر يقرنْ
ومن ضاق صدراً بالأمور فإنه   بحبك ينجو من شرور تكوّنُ

— ل ٣ ى ى : بها نفس بطاقة البيانات السابق ذكرها .

— ل ٣ ش : بها عنوان الكتاب بخط كبير ، واسم المصنِّف ، ثم ختم الخزانة الأزهرية ، وهو ختم بيضاوى الشكل كتب بالخط الفارسى هكذا : « الكتبخانة الأزهرية » وتحتها : ١٣١٥ ، وهو التاريخ الهجرى لعام إهداء الكتاب لمكتبة الأزهر الموافق ١٩٠٣ م كما سبق وأشرنا إلى ذلك .

ثم بها اسم « الشاطبى » ثم اسم « باحسن » على أنهما من ملّاك المخطوطة ، وقد ورد اسم الأول قبل ذلك على أنه صاحب أبيات الشعر السابقة الذكر ، ويرد الاسمان فى هذه اللوحة على النحو التالى :

« مالكه الفقير إلى عفو ربه الملك القدير محمد بن حاتم بن يحيى الشاطبى وفقه الله تعالى وأسبغ عليه سوابغ الآلاء » .

« من كتب العبد أحمد باحسن
كان الله له »

ثم وردت الأبيات التالية :

« لما وضعت على عينى وقد رمدت   من البكاء كتاباً منك أبراها
وكانت النفس قد ماتت بغصتها   نخط كفك بعد الموت أحياها »

(١) فى الأصل : الكلمة غير واضحة وقد رجحنا أن تكون على نحو ماأثبتنا

ثم وردت أسماء ملّاك مشطوبة ، وفى أسفل اللوحة ورد ما يلى :

« هذا كتاب « الكافية فى الجدل » لإمام الحرمين عبد الملك الجوينى » .

نبّه عليه كاتبه أحمد عمر المحمصانى[1]

وورد بكعب ورقة الأصل فى هذه اللوحة :

« إذا لم يكن فى المرء دين ومنعة ولا واحد . . . .

فلا هو للأقوام فى الأرض رازق ولا هو فى يوم القيامة يشفع »

هذه هى اللوحات الثلاث الأولى بشقيها يمين ويسار .

يلى ذلك لوحة ٤ ى حيث يبدأ الجوينى كلامه فيقول :

« بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين وسلم تسليما ، الحمد لله العلى فى أسمائه وصفاته » على نحو ماهو وارد فى النسخة التى بين أيدينا[2] .

وتتسلسل فصول الكتاب : . . .

وينتهى كلام الجوينى فى « الكافية فى الجدل » فى ل ٩٢ ى من المخطوطة بما أثبتناه فى آخر الكتاب .

والنسخة مؤرخة . فقد جاء بآخر كتاب « الكافية فى الجدل » ما يأتى :

« تمّ الكتاب بحمد الله ومنّه ، وتوفيقه ، ولطفه ، فلّه الحمد كثيراً ، بكرة وأصيلا ، وكان الفراغ من كتابته فى شهر رجب لثمان ليال خلت منه من شهور سنة [٦٥٠] خمسين وستمائة ، وصلى الله على نبيّه محمد وآله وسلّم » [ل ٩٢ ش] .

وهذا يعنى أن هذه النسخة قد كتبت بعد وفاة مصنفها باثنتين وسبعين ومائة سنة فقط [١٧٢ سنة] أى أنها نسخة قريبة جدًّا من عهد الإمام نفسه . ولذلك نعتبر « أصلا » له قيمته .

---

(١) أغلب الظن أنه هو ناسخ المخطوطة وإن كان اسمه لا يرد فى نهايتها كالمعتاد.

(٢) انظر آخر ل ٩٢ ش .

ولم يرد اسم الناسخ فى نهاية المخطوط كالعادة . ولكن هناك عبارة وردت فى نهاية ل ٣ ش وسبق أن أثبتناها فى موضعها عند وصف اللوحة وهى : « نبه عليه كاتبه أحمد عمر الحمصانى » فأغلب الظن أن الناسخ هو هذا السيد «أحمد محمد الحمصانى» وإن كان ورد اسمه فى غير الموضع المعتاد . وهو نهاية المخطوطة أمر يستدعى التساؤل .

وقد وردت بعد ذلك ستة أسطر بخط مختلف تفيد أن هذه النسخة منسوخة عن نسخة واردة من العراق من نسخ « حمد بن أحمد الحلى » الذى عرفه بأنه « الفقيه العالم العامل : حسام الدين الواله » . وقد كان كلامه هكذا : « قال فى أصل هذا المنسوخ عنه : قوبل الكتاب على النسخة الواردة من العراق » . ثم يزيد فيقول :

« . . . وتمت المقابلة فى ذى القعدة من سنة [٦٤٠ هـ] أربعين وستمائة بحمد الله تعالى ومنه وتوفيقه وعونه . وكتب حمد بن أحمد الحلى حامداً لله على آلائه . مصليا على خاتم أنبيائه والطيبين من عترته وأبنائه » .

ثم يقول :

« وقوبل هذا الكتاب على كتاب الفقيه العالم العامل حسام الدين الواله حمد ابن أحمد طول الله تعالى مدته ـ وهى التى نقل فيها هذا الكتاب فى جمادى الأولى [٦٥١ هـ] إحدى وخمسين وستمائة بقدر الطاقة[١] » .

فإن دلّ هذا على شيء فإنما يدل على الدقة التى روعيت فى نقل أقوال الإمام وضبطها والرغبة فى تجنب تحريفها ، وإن كانت هذه الرغبة لم تتغلب على ما فى الأصل من صعاب ، فقد ظهر بياض ببعض اللوحات ، وهذا يفسر قول الناسخ : « بقدر الطاقة » وجاء بعد هذه الأسطر ختم الكتبخانة الأزهرية . ثم جاء فى يسار الصفحة عرضا

---

(١) انظر آخر ل ٩٢ ش .

بجوار موضع الختم عبارة فى سطرين : السطر الأول مطموس وفى الثانى جاء ما يلى :

« . . . . . . لله على أفضاله   مصليا على سيدنا محمد وآله »

* * *

أما اللوحات الأربع الأخيرة فهى بخط مختلف عن خط كتاب « الكافية فى الجدل » وبها كلام عن الحدود . وقد ورد على النحو التالى :

أولا ـ رسالة فى الحدود المستعملة فى أصول الفقه من ل ٩٣ ى إلى آخر ل ٩٤ ش .

ثانيا ـ بيانات أخرى عن الحدود كملحق لما سبق ل ٩٥ ش .

ثالثا ـ بيانات أيضا حول الحدود كملحق ثان . من ل ٩٥ ى إلى ٩٦ ى .

والرسالة وملحقاها بدون تأريخ ، ولم يذكر اسم ناسخها بل ولا مصنفها . وقد تبين بدراستها أنها مبادئ فى أصول الفقه ، وهذا يتفق مع ملاحظة أحد السادة المسئولين بالمكتبة الأزهرية وهو السيد إبراهيم طموم الذى كتب فى ل ٣ ى باللون الأزرق العبارة التالية « كاملة بآخرها رسالة فى مبادئ أصول الفقه » وهو ما سبق أن أشرنا إليه فى موضعه من التحقيق .

ويبدو أن هذه المبادىء قد سجلت مؤخراً لاتصالها بموضوع الكتاب ولأنها مبسطة ورأى ناسخها أو أحد ملاكها أو الدارسون لها أن فى إثباتها فائدة .

هذا وحالة المخطوطة ليست بالجيدة ؛ فآثار الرطوبة واضحة واللوحات بها تآكل يطمس بعض الكلمات .

ثم هناك بعض الأخطاء الإملائية التى صححتها دون الإشارة إليها .

أما البياض الذى ظهر فى بعض الصفحات ، فقد خمنت مضمونه ، تارة بالرجوع إلى بعض مصنفات الإمام فى الفقه وأصوله مثل كتابه : « البرهان فى أصول الفقه » وتارة أخرى بالاجتهاد فى استنباط الكلمات الساقطة من واقع سياق كلام الإمام

السابق واللاحق على البياض . وقد حرصت على وضع ماتوصلت إليه هكذا بالتخمين بين معقوفتين هكذا [... ...] . غير أن هناك موضعا أو موضعين لم يتيسر لى ملؤها بما يمكن أن يناسب الكلام ، وذلك لكونهما من عدة أسطر تتخللها كلمات ظاهرة قليلة ، وذلك فى صفحة واحدة فقط[1] . والخلل الذى بهذه الصفحة لا يؤثر على سياق النص . وقد أثبتنا فى تعليقين رأى الإمام فى المسألة من كتابه « البرهان فى أصول الفقه » كما أشرنا [انظر تعليق رقم ... ورقم ...] .

هكذا وقد رقمت فقرات النص وكذلك الفصول،مع إثبات الموضع الوحيد الذى ورد فيه لفظ « باب » وذلك عند الكلام عن الترجيح [انظر صفحة ...] وقد حرصت على إثبات أرقام لوحات النسخة الخطية (شمال ويمين) هكذا : ل ا ى ، ل ا ش مثلا .

كما حققت الآيات القرآنية ، وخرّجت الأحاديث النبوية الشريفة ، وأرجعت الآثار إلى ما يمكن أن يكون قد ورد فى موضوعها من أحاديث،وعرفت بالشخصيات الوارد ذكرها فى النص ، وحققت الأشعار وعرفت بقائليها .

وقمت أيضا بالتعليق على بعض نقاط النص بهدف إبراز أهميتها سواء خصت الإمام نفسه أو غيره من العلماء والفلاسفة .

كما أثبت فهارس للآيات القرآنية والأحاديث والأشعار والمصطلحات الواردة فى مستهل الكتاب وموضوعات الكتاب .

ورجائى أن أكون قد وفقت إلى إخراج النص بطريقة مرضية .

وفقنا الله إلى ما فيه خير المسلمين أجمعين .

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته

القاهرة — مصر الجديدة : رجب ١٣٩٤م / يوليو ١٩٧٤هـ — فوقية حسين محمود

(١) انظر ل ٧٥ فقرة ٦٦٥ من النسخة التى بين أيدينا .

[لوحة ٤ ى]

بسم الله الرحمن الرحيم

وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين وسلم تسليما .

١ — الحمد لله العلى فى أسمائه وصفاته والصلاة على خير البرية محمد وآله .

٢ — سألتَ — وفقك الله لطلب الحسنات وأعانك على سبيل الخيرات — أن أجمع طرفا من الكلام فى النظر لا يستغنى عنه فى مناظرة أهل الزمان (١ ت) طمعا فى جزيل ثواب الله سبحانه ، مستعينا به [وهو][1] خير موفق لكل خير .

٣ — اعلم أنه لا يتم تحقيق النظر لمن لا يكون مستوفيا لمعانى ما يجرى من أهل النظر فى معانى العبارات (٢ ت) وحقائقها على التفصيل والتخصيص معرفة على التحقيق ؛ فتكون البداية إذاً بذكرها أحق وأصوب .

٤ — فأول ما يجب البداية به : بيان الحد (٣ ت) ومعناه لتتحقق خواص حقائق العبارات وحدودها :

«فالحد والحقيقة والمعنى» على عرف علماء الأُصول واستعمالهم واحد ، وإن كان لكل واحد من هذه الألفاظ مزية الاختصاص فى لسان العرب . وأولاها بالاستعمال عند أهل الأُصول لفظ الحد ، ثم لفظ المعنى ؛ فإن لفظة الحد لا تجرى مستحسنة فى الكشف عن بيان كل شىء وصفاته .

فإنه لا يحسن أن يقال : ما حد الإله وما حد علمه وقدرته ، ولكن يقال : ما حقيقة الإله وصفاته !

وكذلك يحسن أن يقال : ما معنى الإله وقدرته وعلمه ؟ لأن الحد فى اللغة ينبئ عن الغاية والنهاية وذلك محال فى الإله وصفاته (٤ ت) .

(١) زيادة من عندنا ليستقيم المعنى .

٥ — وأصح العبارات فى بيان معنى الحد والحقيقة هو ههنا :

اختصاص المحدود بوصف يخلص له .

وقد قيل فيه : إنه الجامع المانع (٥ ت) .

وقيل : هو اللفظ الوجيز المحيط بالمعنى .

وقيل غير ذلك مما يطول بذكره الكتاب .

وإنما اخترنا العبارة الأولى ؛ لأن الحد يرجع به إلى عين المحدود وصفته الذاتية فى العقليات وفى كثير من الشرعيات (٦ ت) .

٦ — ولا نرجع بالحد إلى العبارات على ماذهبت إليه المعتزلة القدرية (٧ ت)، لأنهم ما رجعوا فى اسم ولا صفة ولا حقيقة إلا إلى العبارات واللغات ؛ ولهذا زيفنا قول من يقول : هو اللفظ الوجيز المحيط بالمعنى .

ولأنه إذا وجب إحاطته بالمعنى حتى يكون حدا ؛ فهلا كان (٨ ت) ما أحاط اللفظ به هو الحقيقة ؟ ؛ لأنه يكون دون اللفظ، واللفظ لا يفيد دونه .

٧ ـ فإن قيل : أليس ذكر الحقيقة يدخل فى الألفاظ ؟

فيقال : هذا اللفظ اسم لهذا حقيقة ، ولذاك[1] مجازا .

قيل . لسنا فى حقيقة يقتضيها المجاز .

فأما أن[2] ترجع به إلى اللغات فى حقيقتها ومجازها ؛ فلا ؛ لأن الحقيقة اللغوية : هى العبارة المستعملة فيما وضعت له بأصل الوضع ، والمجاز : ما تجوز به إلى غيره لضرب من الشبه ـ وليس هذا من العلل التى[3] عنينا بالحقيقة فى شىء ؟

٨ — فإن قيل : وما معنى الحقيقة حتى ينكشف لنا به ما قلتم ؟

قيل : معنى الحقيقة فى اللغة : هو حق المذكور ومقطعه ومفصله الذى به

---

(١) فى الأصل : « لذلك » . (٢) فى الأصل : ما . (٣) فى الأصل : الذى .

قوامه وثبوته ؛ ولهذا استعمله أهل المعارف بالحقائق فى العلل ؛ لأن المعلول [ل٤ش] بعلته امتاز عما سواه / وبها ينفصل وينقطع عما سواه ؛ فقيل لها : حقيقة [٩ ت].

٩ — وهذا عادة أهل العلوم المختلفة أنواعها ، أنهم إذا كان لهم معنى فى نفوسهم لم يتحققه أهل اللسان فيضعوا له اسما نظروا فى عباراتهم ؛ فإن وجدوا فى عباراتهم ما يقرب معناه من معناهم ضرباً من المقاربة نقلوه إلى معناهم — إذا كانوا بعباراتهم يتخاطبون فى علومهم .

وهذه المقاربة بين الحقيقة التى هى العلة ، وبين الحقيقة فى اللغة ظاهرة ؛ لأن العرب أرادت بالحقيقة : مَقْطَعَ الشىء ومفصله — وعند العلماء : علة المعلول مقطعه ومفصله؛ لأن بها تقع المقاربة والمفارقة بين ما جمعوا وما فرقوا — .

وإن لم يجدوا فى عباراتهم ما يقرب معناه من معناهم ، اصطلحوا على عبارة من عبارات من يتخاطبون بعباراتهم فى ذلك المعنى ، فتصير تلك العبارة عندهم — بعلية استعمالهم لها فيه — بمنزلة الحقيقة ، وإن لم يجعلوه من جملة عباراتهم ولا عَدُّوه فى لغاتهم .

١٠ — فإن قيل : فأى مقاربة بين المعنى الذى هو الحقيقة ، وبين معنى الحد فى لغة العرب ؟

قيل : الحد فى اللغة قد يطلق بمعنى القطع وبمعنى المنع ؛ فيقال : حد الدار لآخر أجزائها ، وآخر ما يُنتهى إليه من جملة الدار ؛ لأنها بآخر أجزائها يمنع من دخولها فيما ليس منها ؛ وذلك أيضا مقطعها ؛ لأنها بمنتهى أجزائها تنقطع عما سواها .

١١ — فإن قيل : فلماذا قلتم إن الحقيقة والمعنى واحد فى عرف العلماء ؟

قيل: لأن المعنى مايراد بالقول ويعنى به، وحقيقة الأمر قد يعنى بالقول؛ بل هو الذى يعنى بالعبارة ؛ فسمى معنى[1] — وهذا هو المقاربة بين المعنى فى اللغة ، وبينه فى عرف العلماء ؛ لأن حقائق المذكورات هى المعنية بالعبارات (١٠ ت) ؛ فسميت الحقيقة لذلك : معنى[2] .

١٢ — فإن قيل : ولم زيفتم قول القائل : الحد هو الجامع المانع ؟

قيـــل : لأنه تحديد بالمجاز المشترك — فإن الجامع : هو الفاعل للجمع والاجتماع — والمانع : هو الفاعل للمنع — وهو العجز ؛ وليس للصفات والعلل فعل الجمع والعجز (١١ ت) .

١٣ — فإن قيل: إذا كان الحد للحصر والتمييز ، وبالعبارات تنحصر المعانى وتمتاز؛ فهلا نَرْجع به إلى العبارة والأسامى ، كما قالت المعتزلة ؟

قيل: الحصر والامتياز ليس يقع بالعبارات ؛ لـكن يقع بمعانى العبارات، والعبارة تـكشف عنها، وتدل عليها ، وتعرفها ، ولولا تلك المعانى والصفات فى المذكورات ، لما أفادت[3] العبارات فى الـكشف ، ولا كانت للمواضعة عليها بين أهلها أثر ، ولا معلوم .

ألا ترى أن مَن وصف الشىء بأنه أسود ، ولا سواد فيه ، لغى[4] وصفه وسقط ؛ ولو كان فيه السواد ولم يصفه واصف أصلا ، لم يلغ ولا خرج عن معناه .

ولهذا قيل: إن المعانى سابقة للعبارات والاصطلاحات؛ لثبوت (١٢ت) المعانى وطروء العبارات ؛ فلم يصح لهذا أن يجعل ما لا قوام له دون شىء حقيقة ، ولا يجعل ما له قوام دونه حقيقة !

---

(١) فى الأصل : معنا .
(٢) فى الأصل : معناه .
(٣) فى الأصل : أفاد .
(٤) فى الأصل : لغا .

وهـــذه مسألة عظيمة الخطر ، وعلى خلاف ما قلناه تبنى القدرية نفى الصفات (١٣ ت) ؛ فوجب صرف العبارة إلى معرفتها ، على ما نبيّنه بعد ، قدر ما يليق بهذا المختصر .

١٤ — وأيضاً ـ فلو جاز القول بأن العبارة الكاشفة عن المعنى هى الحقيقة دون المعنى كان القول بأن الكناية والإشارة الكاشفتين[1] عن المعنى هما الحقيقة [ل ٥ ى] دون المعنى ؛ وإذا بطل هذا كان ما قالوه / نظيرَه .

١٥ — وأيضاً ـ فلو جاز ما قالوه لجاز أن يقال : فُقدت الحقائق عن المسميات لو فرض فقد العبارات والتسميات، ووجب منه القول بأن لا حقيقة ولا صفة للإله والإلهية قبل القول والعبارة ، كما قالت القدرية المعتزلة حين لم يثبتوا للشىء حقيقة ولا صفة قبل التسمية ، وإذا بطل هذا ؛ بأن[2] قبل اللغات والتسميات نافعة للحقائق والصفات ـ بطل القول بأن الحقيقة والحد ، هما العبارة الكاشفة !

١٦ — وأيضاً ـ إذا كانت العبارة كاشفة بالاتفاق ، ولا حقيقة لأمر سواها لم يفهم ولا عقل معقول يقال إن العبارة كشفت عنه ، أو حقيقته .

١٧ — وأيضاً ، فإنه يوجب ألّا تكون للعبارة والتسمية حقيقة معلومة ؛ فيستحيل عند ذلك أن تكون كاشفة أو حداً أو حقيقة ، وهذا فى ثبوته سقوطُه ؛ فكان أولَ ساقط فى نفسه .

وأيضاً ـ فإن التحقيق والتحديد للتفرقة والتمييز ـ والعلم بالتفرقة بين المفترقين أو المتفقين يسبق العلم بالعبارة الكاشفة للسامع لها عنها ؛ فبان أنها هى الحقيقةُ دون العبارة ـ والعبارة كالكتابة والإشارة لتأخر العلم بهما

---

(١) فى الأصل : الكاشفتان .　(٢) فى الأصل : بل .

عن المكتوب والمشار إليه لمن يكتب ويشير ، فبان ما قلناه .

هذا بيان ماهية[1] الحد والحقيقة !

١٨ — فأما حكم الحد :

فمن حكمه ـ أنه العلة لا غير ، فحد كل محدود علته ، عقليا كان الحد أو سمعيا ، وإن كان من العلل ما لا يكون كذلك[2] كأكثر علل الشرع ، يدل عليه أنك إذا قلت فى حد الشىء إنه ثابت أو موجود ، صح أن تقول : علة كون الشىء شيئا أنه موجود أو ثابت ، وكذلك إذا قلت فى حد العلم : إنه مما يعلم به ، صح أن تقول : علة كونه علما أنه مما يعلم به أيضاً .

١٩ — وأيضاً ـ فإن ما من حد[3] إلا وصح أن يستعمل فيه لام التعليل فتقول : كان الشىء شيئاً لأنه ثابت أو موجود ، وكان العلم علما ، لأنه مما يعلم به ، وما جرى فيه لفظ التعليل كانت علته لا محالة .

وهذا الأصل يسقط شغب القدرية فى التفرقة بين الحد والعلة ، فى نفى (١٤ ت) صفات رب العالمين ـ تعالى الله عن قولهم علوّا كبيراً .

٢٠ — ومن حكم الحد ـ أن يكون مشروطا بالعكس لامحالة ، شرعيا كان أوعقليا وهو أن تقول فى حد الشىء : إنه الموجود ؛ فطردُه أن تقول : كل شىء موجود . وعكسه أن تقول : وكل موجود شىء (١٥ ت) .

وعلامة صحة هذا العكس والطرد وجودهما فى النفى ؛ فتقول : وما ليس بموجود ليس بشىء ، وما ليس بشىء ليس بموجود ؛ حتى يكون العكس والطرد مقدما[4] فى النفى ، كهما فى الإثبات .

---

(١) فى الأصل : ماتية . (٢) فى الأصل : كذا .

(٣) فى الأصل : أحد (٤) فى الأصل : مقدم .

وهذا بيان صحة الطرد والعكس ـ لا بيان صحة الحد (١٦ ت)؛ فإن صحته تعرف بغير الطرد والعكس ـ وإن كانا شرطين في صحته .

٢١ ـ فإن قيل : ولم لا يكونا دلالة صحته ؟

قيل : [1][لأن مجرد][1] الطرد لا يصح بالاتفاق .

ألا ترى أنه إذا ادعى صحته بأنه مطرد بقيت الطالبة عليه بأنك لما[2] قلت بطرده صح ؛ فإذا أضاف إليه العكس زاد في الدعوى ؛ لأنه ادعى طرداً آخر في عكسه ؛ فإذا احتاج في دعوى واحدة إلى دلالة ففي دعويين احتاج إلى دلالتين ـ وتصحيح الدعاوى بتكثير الدعاوى محال .

٢٢ — فإن قيل : ولم شرطتم العكس ؟

قيل: لأن العكس نفس طرده ـ وطردُه شرط ؛ فشرط ما هو نفسه شرط.

٢٣ — فإن قيل : ولم قلت : إن نفس العكس هو[3] نفس الطرد ؟

قيل : لأن المحدود هو نفس الحد ؛ (١٧ ت) فإذا شرط طرد الحد فقد شرط ـ لا محالة ـ طرد المحدود ، وطرْد المحدود في حده عكسه ؛ فبان أنه شرطه .

٢٤ — فإن قيل : ولم قلت : إن الحد والمحدود واحد ؟

قيل : لأنك تحد المحدود ؛ فإذا لم يكن الحد هو العبارة ـ كما قدمنا ـ كان نفس المحدود لا محالة .

ألا ترى أنك تقول : الشيء هو الموجود ، فجعلت الموجود والشيء [ل٥ش] أمرا واحداً ؛ فكان الحد / وهو المحدود ـ هو المحدود ، وهو الشيء ؛ فبان أنهما واحد .

(١ـ١) في الأصل : لأنه بمجرد . (٢) في الأصل : لم . (٣) في الأصل : هي .

وإذا صح أن الحد والمحدود واحد ، والحد هو العلة صح أن العلة والمعلول واحد ؟

٢٥ — فإن قيل : وإذا كان علة العالم هى العلم ، والعلة هى المعلول وجب أن يكون العلم هو العالم ؟

قيل : لم يكن العلم علة لذات العالم ؛ وإنما كان علة لكونه عالما ، وكونه عالما علمه ، لا ذاته ؛ لأنه بكونه عالما معلل ، لا بذاته .

٢٦ — فإن قيل : فإذا كان العلم علة كونه عالما — وكلاهما واحد — وجب أن يكون حد العلم هو العالم ؟

قلنا : لم نقل حد العالم هو العلم مطلقا ؛ لكنا قلنا : حده علمه ، وعلمه كونه عالما ، وكلاهما على هذا التقييد واحد ، وإنما كان كذلك لأنك بقولك : عالم خبّرت عن شيئين ، فَخَبِّر فى حده أيضاً عن شيئين فقل : حده علمه (١٨ ت) .

ألا ترى أنك بقولك : عالم ، تخبّرت عن ذات[١] لها علم[١] ؛ فإذا قلت : حده علمه ، فبقولك : علمه خبّرت عن الذات والعلم جميعا ؛ تخبرت بالكناية — وهى الهاء — عن الذات ، وبما أضيفت إليه هذه الكناية عن العلم ؛ فبان ما قلناه ، وسقط السؤال .

٢٧ — فإن قيل : فإذا كان المعلول هو[٢] العلة ؛ فكيف كان المعلول بأن يكون معلولا أولى من أن يكون علة ، والعلة معلولا ؟

قيل : يلزم هذا فى المحدود والحد — ولم يمنع هذا من الحد صحته ، كذلك فى العلة .

(١—١) فى الأصل : له عالم .　　(٢) فى الأصل : هى .

٢٨ — فإن قيل : فهذا يوجب أن يكون عكس الشيء طردَه ، وطردُه عكساً ؟

قيل : كذلك هو ؟

فإن قيل : فيجب أن لا يمتاز العكس عن الطرد ، والطردُ عنه ؛ فلا يدرى ما العلة فى طردها ، وما هى فى عكسها ؟

قيل : يلزم ذلك فى الحد وعكسِهِ وطردِه ، ولم يمنع صحته كذلك فى العلة ؟

٢٩ — فإن قيل : هلا قلتم مثلَه فى عكس علل الشرع ؟

قيل : فيما صلح من ذلك حد ، أُجرى فيه هذا ، وما لم يصلح أن يكون حدا ، لم[1] يجر هذا فيه ؛ فلأن الحكم فيه ربما تأخر عن العلة ، وصارت العلة علة له حين ثبت بالشرع حكمها بجعل الشرع لها علة له ، من حين أثبته ، وعلل العقل أحكامها أنفسها ـ وهى معنى قول العقلاء : إنها موجبات أنفسها (١٩ ت) ، حين خلقت أنفسها ؛ إذ ما قيل فيه : إنه لنفسه ؛ فمعناه : أن نفسه هى[2] هو ، لا غير .

٣٠ — ومن حكم الحد فى العقليات (٢٠ ت) ـ أن يكون صفة واحدة كعلل العقل ؛ وإنما وجب هذا ؛ لأنه يوجب بنفسه المحدود ؛ فالعلة[3] العقلية موجبة المعلول بنفسها ـ وصفتان لا توجب كل واحدة بنفسها ؛ فاجتماعهما ليس بأمر زائد على أنفسهما ؛ فيوجبا مالم يجب بأنفسهما على الانفراد !

وأيضاً ـ فبأنفسهما[4] عند الانفراد لم يوجبا الحكم المطلوب ، وبالاجتماع لم يفقدا[5] أنفسهما :

---

(١) فى الأصل : ولم .
(٢) فى الأصل : هى .
(٣) فى الأصل : بالعلة .
(٤) فى الأصل : فلا نفسهما
(٥) فى الأصل : يفقد .

مثاله : السواد والحلاوة ، لم يتحرك بهما محلاهما[1] ؛ لأنه لم يتحرك بكل واحد منهما على الانفراد ، ولأن السواد لنفسه لا يتحرك به المحل .

وكذلك بالحلاوة نفسها ـ وأنفسهما عند الاجتماع لم تنقلب ؛ فلم ينقلب حكمهما فى النفى والإثبات ؟

٣١ — وأيضا ـ فإن حكم علل العقل عند حصولها لا تقف على منتظَر غير حاصل [ل٦ى] وانتظار حكم بوصف حاصل لما ليس حاصلا[2] / تعطيل حكم الحاصل ، والحاصل بلا حكم محال ، كما كان عند حصولها معا محال ؟

٣٢ — وأيضا ـ فإن المحدود أمر واحد ؛ فتحديده وتعليله بأمرين يبطل كون الحد نفس المحدود ، وذلك محال .

فإن قيل : أليس يحد المحدود الواحد بحدود عدة ؛ فلم لا يجوز من أوصاف عدة ؟

قيل : لو ثبت للمحدود الواحد حدود لم يكن الجميع حدا واحداً ؛ بل كل واحد حده بوصف واحد .

فإن قيل : فى العقليات الحد والعلة واحد ؛ فإذا لم تجز علل لمعلول واحد ؛ فكيف جازت[3] حدود لمحدود واحد ؟ ، وهلا كشف هذا عن أن العلة غيرُ الحد ، كما قالت المعتزلة ؟

قيل ، هما سواء ، الحكم المعنوى لا يعلل بأكثر من معنى واحد ؛ فلا يحد بأكثر من حد واحد ، وغير المعنوى يتفق فيه أكثر من حد واحد ؛ فكذلك يتفق فيه أكثر من علة واحدة ؛ بل كَشَفَ ما قلناه عن فساد قول المعتزلة فى العلة ، إذ[4] لم يعتبروا فيها العكس وذلك أنا إذا قلنا : إن

---

(١) فى الأصل : محليهما .
(٢) فى الأصل : حاصل .
(٣) فى الأصل : جاز .
(٤) فى الأصل : إذا .

الحد والعلة واحد؛ فإذا وجب عكس الحد وجب عكس علة العقل - وكذلك إذا قلنا : إن العلة والمعلول واحد لم يجز وجود المعلول بلا علة ؛ كما لايجوز وجود العلة بلا معلول ألا ترى هو كذلك فى الحد والمحدود ؟

٣٣ — فإن قيل : هل يجوز تركيب علل العقل وحده من وصفين مؤثرين لكل[1] واحد منهما ضرب من[2] التأثير ولكليهما[3] كل التأثير ؟

قيل : يستحيل فى العقلى ما يؤثر بعض التأثير ولا يؤثر كل التأثير ، حتى إذا علم له تأثير ، علم كل تأثيره .

٣٤ — فإن قيل : أليس جَعَل بعض مشايخكم حد مايصح أن يرى : القائم بنفسه أو الهيئة للقائم بنفسه . وقلتم صح هذا لأن القائم بنفسه بهذا الوصف يؤثر فى صحة الرؤية له ، والهيئة أيضاً تؤثر فى صحة الرؤية لها ؟ (٢١ ت) .

قيل : لو أثّر كونه قائما بنفسه فى صحة الرؤية له لما صح رؤية مالا يقوم بنفسه ، وقد صحح رؤيةَ ما لا يقوم بنفسه على زعمه ، ولو كان كونه هيئةً تصحِّح رؤيتَها لكان مالا يكون هيئةً لايصح رؤيتُه وقد صحّح رؤيةَ مالا يكون هيئةً على زعمه وهو القائم بنفسه ؟

فإن قيل : لكل واحد أثر فى صحة الرؤية طرداً لا عكسا ولهما على الجمع أثر طرداً وعكسا ؟

قيل : العقلى (٢٢ ت) إذا لم ينعكس لم يكن موجِبا ؛ فإذا كان كل واحد بانفراده لم ينعكس كان ساقطَ التأثير ، والجمع بين ما لا يؤثّر ولا يؤثر أصلا لا يصيِّرهما موجبين مؤثرين ؟

---

(١) فى الأصل : كل .　　(٢) فى الأصل : ضربا .
(٣) فى الأصل : كلاهما .

٣٥ — فإن قيل : فبعكسه إذا بان تأثيرُه مع طرده فيجب أن يكون الذى دل على كونه مُوجِبا طردُه وعكسُه ؟

قيل : لم يبْن تأثيره وكونه موجِبا بالطرد والعكس، وإن كانا شرطين فى إيجابه ، وإنما علم تأثيرُ الموجِب متى علم كونه مُوجِبا ، وإن كان لا يُعلم كونه موجِبا مع فقد العلم بطرده وعكسه ؛ لأن شرط الشىء لا يدلُّ على صحته وحصوله .

ألا ترى أن شرط العالم كونُه حيا ، ولم يكن عالما لكونه حيا ولا إذا علم كونُه حيا علم كونه عالما ، كذلك ما قلناه !

٣٦ — فإن قيل : فما الذى يدلنا على صحة الموجِب وكونِه علة لمعلوله وحدًّا لمحدوده؟

قيل : طرق مختلفة — منها : أن يكون المعلوم من عبارة الحد والمحدود معلومًا واحداً والعلم بهما يكون علمًا واحداً؛ حتى إذا عُلم الموجِب علم الحكم مما به علم الموجِب ، لا يُحتاج إلى أكثر من علم واحد بهما جميعًا ؛ ولهذا قلنا من عَلِم / العالِم عَلِم علمَه ومن عَلِم المتحرك علمَ حركته بنفس ما به [ل٦٦ش] عَلِم المتحرك وبنفس ما علم الفاعلَ فاعِلًا عَلِم به فعلَه مضافًا إليه ، على ما فصلناه قبل !

وقد نعلم ببطلان ماسواه فى كونه علة للحكم من الأقسام عندالتقسيم[1] .

وقد قيل : نعلم صحته فى الإيجاب أن يكون تعلقُ كل واحد من العلة والمعلول بصاحبه تعلقًا واحداً لا ينفصلان بحال !

---

(١) فى الأصل : « عند التقسيم صحته » وقد حذفنا « صحته » ليستقيم النص وإن كان من الجائز إذا أبقينا لفظ « صحته » أن يكون قد سقط لفظ من بعد كلمة « الأقسام » ونرجح أن يكون « فنعلم » وبالتالى تكون العبارة « وقد نعلم ببطلان ما سواه فى كونه علة للحكم من الأقسام (فنعلم) عند التقسيم صحته » .

وهذا فى التحقيق هو الذى ذكرناه أولا من كون المعلوم بالعبارتين واحداً !

٣٧ — فإن قيل : ليس[1] الوجود والحدوث تَعلقَ كلٍّ واحد منهما بصاحبه تعلقًا واحداً ، ولم يجب أن يكون حقيقةُ الموجود هو المحدَث ولا حقيقة المحدَث هو الموجود .

قيل : لم يكن تعلق كل واحد منهما بصاحبه تعلقًا واحداً ؛ بل انفصل حالةَ وجودِ المحدَث عن حالة حدوثه ؛ لأنه لم يحدث فى حال بقائه وإن كان موجوداً فى حال بقائه !

٣٨ — فإن قيل : إذا جوزتم للشىء الواحد وصفين يرجعان إلى نفس واحدة ، ثم جوزتم انفصال أحدهما عن الآخر ، وقلتم الوصفُ الراجع إلى النفس هو عين النفس فقد جعلتم الذى ينفصل عن صاحبه هو الذى لا ينفصل ؛ لأن كليهما[2] عين واحدة ؟

قيل : هذا الإشكال يقع فى العبارة ؛ فإن لفظة « الوجود » تنطلق على عين المحدث (٢٣ ت) ؛ فلا بدّ لمُطلقه من حد غير ما هو لمُفَصله والحدوث فى العبارة يفصِّل الموجود ؛ فلو عين[3] الموجودَ بالحدوث وقيده به لم ينفصلا ، وكانا واحداً فى ذلك المعيَّن المفصَّل .

ومن هذا الموضع غلطت القدرية فصاروا إلى مذهب النصارى فجعلوا للشىء الواحد والعين الواحدة أحوالًا ووجوهًا فى معنى المختلف المتباين ، ثم رجعوا بالجميع إلى شىء واحد كما جعلت النصارى الأقانيم الثلاثة جوهراً واحداً ـ وواحداً جعلوه ثلاثة ؛ لأنهم غلطوا فرجعوا بالعبارات على الجملة

(١) فى الأصل : « أليس » . (٢) فى الأصل : كلاهما . (٣) فى الأصل : « غير » .

المتردِّدة بين أنفس مختلفة إلى عين واحدة ، فأدى بهم إلى كل كفر وبدعة!

٣٩ — فإن قيل : إذا كانت العلة لا تنفصل عن المعلول ؛ فيجب أن يتصل أحدهما بالآخر ، ووجب كونهما شيئين أو معلومين ؟

قيل : لم نقل إن العلة إنما كانت علة لأنها لا تنفصل عن المعلول ، لكنا قلنا نستدل بتعلق أحدهما بالآخر تعلقًا واحداً على صحة كونها علةً لما هي علةٌ له !

٤٠ — فإن قيل : مامعنى تعلق أحدهما بالآخر ، وكلاهما عندكم واحد ؟

قيل : لعمري العلةُ والمعلولُ واحد ، كما أن الحدّ والمحدودَ واحد على ما فصلناه؛ وإنما العبارةُ فيها تتعدَّد فيفاد بإحدى العبارتين مايفادُ بالأُخرى كما يُفاد بعبارة للحد ما يفاد بعبارة المحدود .

ومعنى تعلق إحداهما بالأُخرى هو هذه الإفادة !

٤١ — فإن قيل : فقولوا فى علل الشرع مثل هذا ؟

قيل : لايجوز ذلك ؛ لأنها فى الشرع لاتُصيِّر الحكم بنفسها ، لكن بجعل صاحبِ الشريعة لها علةً له ، فيقف ذلك على اختيار الجاعل ؛ ولهذا فَرقنا بين علل العقل والشرع (٢٤ ت) !

٤٢ — فإن قيل : كيف وجهُ الفرقِ بينهما ؟

قيل : وجوهٌ كثيرة :

أحدها : ما ذكرنا من أن إحداهما تصيرُ علةً بنفسها والأُخرى بجَعْل الجاعل واختياره .

والثانى : أن الشرعىّ غيرُ موجِبٍ والعقلىّ موجب .

والثالث : أن العقليّ علةٌ في الحقيقة والشرعيّ دلالةٌ كاشفة غيرُ موجبة بالحقيقة .

والرابع : وجوبُ شرط العكس في العقلي دون الشرعي .

والخامس : أن العقليّ قد يكون منتزعُه مما عُلم ضرورة ، أو مما بُنِيَ على الضرورة ، والشرعيّ منتزعُه من الألفاظ المحتملة وغير المحتملة[1] .

[ل ٧ ى] والسادس : يجوز تركيب علل الشرع من أوصاف / العقليّ على ما بيّناه .

والسابع : أن العقليّ لا يقف في الإيجاب على شرط ، ويجوز ذلك في الشرعي كالزنى يقف في إيجاب الرجم على شرطِ الإحصان .

والثامن : يجوزُ تقديمُ الشرعيِّ على الحكم دون العقلي .

والتاسع : أنّ الشرعيّ يجوزُ وجوده من دونِ الحكم دون العقلي .

والعاشر : يجـــوزُ في الشرعي اختلافُ العلل مع اتفاق الحكم دون العقلي .

والحادي عشر : يجوز في الشرعيِّ علةٌ توجب أحكاماً مختلفة كالحيض والرق والأنوثية والذكورية والفسق ولا يجوز ذلك في العقلي .

والثاني عشر : يجوز تخصيص[2] الشرعيِّ عند قوم، ولا يجوز في العقلي ذلك باتفاق .

والثالث عشر : يجوز ورود النسخ على الشرعي دون العقلي .

والرابع عشر : يجب العلمُ بكونها علةً في العقل ولا يجب ذلك في علل الشرع .

والخامس عشر : يجوز تعليقُ الحكم الثابتِ على النفي والحكم المنفي[3]

---

(١) في الأصل : المحتمل .   (٢) في الأصل : تخصص .

(٣) في الأصل : « النفي » .

على الإثبات فى الشرعى ولا يجوز ذلك فى العقلىّ حتى يعلق النفىُ بالنفى والإثباتُ بالإثبات .

والسادس عشر : فى العقلى إذا كان الحكم إثباتا لابد من أن تكون العلةُ صفةً ذاتيّة موجودة ، وفى الشرع يجوز أن يكون الحكم علةً لحكم آخر وأن يكونا موجودين ولا ذاتيين .

وهذه الوجوه وإن كانت صحيحة ؛ فإنما تنبنى على فصل واحد وهى أن يُعلم أن العلةَ فى العقليات هى الحدّ ولا بد من كون المعلول هو[1] العلة ، كما لابد من ذلك فى حدود العقل — وفى الشرعى لايجب ذلك ، بل العلةُ فى الشرعى لايجبُ كونُها هى الحكم ؛ بل يكون فى أكثرها غيرُ الحكم — وبالله التوفيق .

هذا الكلام فى معنى « الحد » وما يتعلق به من فصول بابه على الاختصار .

٤٣ — فأما القول فى بيان حدود ما يَحتاج إليه أهل النظر فى الفروع من العبارات المختصة بالجدال بين الفقهاء؛ فأولُ ذلك بيان حد النظر والجدل والمناظرة — وهو الأولى فى البداية به ؛ لأنه الذى سمى به هذا الكتاب .

٤٤ — فأما النظر :

فهو اسم مشتَركٌ بين معانى شتّى :

يقال للانتظار نظرٌ .

وللرحمة والتعطفِ نظر .

وللعناية للغير فيما يَحتاج إليه نظر .

---

(١) فى الأصل : هى .

والمقابلة نظر :

كما يقال : باب دار فلان ينظر إليك ، وهذا الباب ينظر إلى ذلك الباب ، وهذا الجبل ينظر إلى ذاك الجبل : إذا تقابلا .

ويقال للرؤية : نظر .

وللفكر والتأمل : نظر .

والمراد بالنظر هاهنا ، فكرُ القلب وتأمُّله في حال المنظور ، ليُعرَف حكمُه جمعا أو فرقا أو تقسيما .

٤٥ — وحقيقة هذا النظر ، هو التأملُ ، أو التفكرُ ، أو التدبر ، أو الاعتبار أو الاستدلال .

وكل واحد من هذا يصلح أن يكون حدًّا لما نعنيه بالنظر ههنا .

٤٦ — وذهب بعضُ الناس مع جماعة من متأخِّري أصحابنا ، أن النظر الذى هو الاعتبارُ غيرُ الفكر ، وأن الفكر جنس غيرُ التدبر [1] والاستدلال ؛ لأنه قد يفكرُ المفكرُ فيما لا يكون معتبراً ومستدلًّا .

كمن يفكر فى الشيء أنه قديم أو محدَث ؛ ثم لا يكون مستدِلا بهذا القدر .

وإنما وقع الإشكال لمن جعلهما واحداً لقرب محليهما .

وهذا غلط جدا ؛ لأن الفكرَ والتدبرَ فى الشيء هو النظرُ والنظرُ هو الفكر — إلا أنه قد يقلُّ النظر ويكثر ؛ فهو فكر فى الشيء قديم هو أم محدَث ؛ فهو بُدُوّ نظره واستدلاله ، ولا بد من هذا القدر فى بُدُوّ النظر والاستدلال ، إلى أن يتم استدلالُه .

---

(١) فى الأصل : التدبير .

وكل خبر[١] من تمام استدلاله إذا أفرد عن باقيه لم يكن يُكتفى به في الاستدلال ، إلا أن الجميع يكونُ استدلالا ونظراً .

٤٧ — وكان الأستاذ الإمام أبو إسحق (٢٥ ت) رحمه الله تعالى يجعلُ الفكرَ من قبيل الكلام في النفس ، ويفسرُ كلام الإنسان به ، ويجعل النظرَ من باب ترتيبِ بعضِ العلوم على بعض لتحصيل علم ما لم يعلمه .

وهذا أيضاً ليس بصحيح ؛ فإن النظر هو الفكرُ .

والفكر جنس يخالفُ جنسَ الكلام عند شيخنا أبي الحسن (٢٦ ت) رحمه الله في أكثر أصحابنا ، يدل على فساد القولين .

[ل٧ش] أنه[٢] لا يصح أن يقال: نظرتُ في هذا واستدللتُ واعتبرتُ/ ولم أفكر أو فكّرتُ . ولم أنظر فيه بقلبي .

وكذلك يصح أن يقال : فكّرتُ في هذا الأمر ولم أقل فيه شيئا ولم أتكلم فيه بكلام .

ويصح أن يقال : تكلمتُ فيه ولم أفكّر .

فبانَ أن النظرَ هو الفكرُ وأن الفكرَ ليس بكلام .

ولو قال : فكرت فيه ولم أتدبّر ولم أعتبر فيه ولم أنظر ولم أروِّ ، لم يصحّ وتناقَضَ ، عُلِم أن الأمر على ما قلناه في جميع ذلك ؛ دونَ ما قال المتأخرون من أصحابنا .

ولبسطِ الكلام في هذا موضعٌ آخر أشرتُ إلى بعض الاستقصاء فيه فيما ابتدأتُ به من إملاء الكتاب الكبير[٣] .

أسأل الله التوفيق في إتمامه ، إنه القريب المجيب .

---

(١) لعلها « حد » . (٢) في الأصل : « هو أنه » — وقد حذفنا (هو) .

(٣) أغلب الظن أنه يقصد «بالكتاب الكبير» هنا كتابه « البرهان في أصول الفقه » حيث يقع =

٤٨ — فأما المناظرة :

فهو مأخوذٌ من النظر ؛ وكلُّ مناظرةٍ نَظَر – وإن كان ليس كلُّ نظرٍ مناظرةً .

من حيث إن المناظرة مفاعَلَةٌ ، من النظر :

وهو نظر بين اثنين على ما نذكر حدَّها بعدُ .

ولا فرق بين المناظرة والجدال ، والمجادَلة والجدل فى عرف العلماء بالأصول والفروع .

وإن فُرِق بين الجدل والمناظرة على طريقة اللغة ؛ وذلك أن الجدلَ فى اللغة مشتقٌّ من غير ما اشتُق منه النظر .

٤٩ — فإن قيل : فمن ما ذا اشتُقّ الجدل ؟

قيل : هو مبنى على جواز الاشتقاق فى اللغة ؟

وقد اختلف الناس فيه :

فمنهم من أبى الاشتقاق أصلا وقال : المرجعُ فى معرفةِ الأسامى إلى السماع منهم نصًّا ، أو استعمالا ؛ لأن اللغاتِ كلَّها أصولٌ ، ليس بعضُها فرعا لبعض حتى يُصارَ فيه إلى الاشتقاق .

فإن من جعل البعضَ أصلا ، والبعضَ فرعا ، عُكِسَ عليه الأمر فيه ؛ فيُجعلُ مما جعله أصلًا فرعاً ؛ وما جعله فرعاً أصلًا ؛ فلا يجد فصلا .

ومنهم من جاز الاشتقاق وقال : بعضُ المسمياتِ منصوص منهم ، وبعضها اشتقاقٌ وقياس – واللغات فى هذا الباب كالأحكام فى الشرائع :

= الباحث فى مستهله على فصول عدة فى «العلم ومدركات العقول» انظر النسخة الخطية لهذا الكتاب الموجودة بدار الكتب المصرية تحت رقم ٧١٤ (أصول فقه) وللكتاب نسخ أخرى خطية وعليه عدة شروح « انظر الدراسة عن مصنفاته الواردة فى التقديم للنص الذى بين أيدينا » .

يُعرِّف الخفيُّ الغامضُ منها بالجلي الظاهر ؛ ولذلك وُجد منهم النصُّ على معانٍ[1] بعد تحقيق أساميها بالنص والوضع .

ووجدناهم اشتقُّوا صدورَ الأفعال عن الأمثلة التي هي المصادِر ، ولولا تحقيقهم الأسامىَ بالمعانى لما وُجد منهم ما ذكرناه .

فعلى هذا ، المجادَلةُ مفاعلةمن الجدل ، وإن كان فى عُرْف النُّظّار الجدل والجدال لا يكون إلّا بين اثنين ـ كالمجادَلة .

وهو من الأحكام فى اللغة ـ يقال : دِرع مجدول ، وحَبل فتيل : جديل ـ وزمامٌ جديل: إذا كان مستحكَم النسج ، والفتل .

ويقال أيضاً : قصر مُجدَّل ـ إذا كان حصينا محكماً بناؤه .

٥٠ — وأما حقيقته ـ فى عرف العلماء بالأُصول والفروع ـ فقد اختلفت عباراتُهم فى حدِّه ؛ فذهَب بعضُ المتأخرين إلى أن حدّه : هو دفعُ الخصمِ بحجة أو شبهة .

وبه قال عليُّ بن حمزة (٢٧ ت) وهذا خطأ ؛ فإنّ مَنْ ينقطع فى مكالمة خصمه كان مناظِراً ، وإن لم يدفع خصمه بحجة ولا شبهة .

وقد تبتدئُ الخصمَ بحجة أو شبهة فيسكتُ وينقطع من تريد مناظرتَه ؛ فلم يكن الدفعُ له مناظرةً ، ولا المدفوع مناظراً للدافع .

٥١ — ومنهم من قال : حدُّه أنه تحقيقُ الحق ، وتزهيق الباطل .

وهذا اعتزاز بعبارة ليس فيها معنى المناظرة ؛ لانفراد الواحد بتحقيق الحق ، وتزهيق الباطل ـ وقد لا يحقِّقُ الحقَّ بنظره ، ولا يُزهق الباطل ، ويسمى مُجادِلا .

(١) فى الأصل : معانى .

وكذلك المُبْطِل الذاهبُ في جميع نظرِه عن الحق ، يسمى[1] : مجادِلا ومناظراً — وإن لم يوجد منه تزهيق الباطل ، وتحقيق الحق ؟

٥٢ — ومنهم من قال : هو نظر مشترك بين اثنين ؟

وهذا باطل ؛ لأنهما يشتركان على التعاون والتوافق فيه وكل واحد على الانفراد[2] ينظران فيه :

٥٣ — ومنهم من قال : هو طلبُ الحكم بالفكر مع الخصم . وهذا أيضاً لايصح ؛ لأن كل واحد منهما مع صاحبه يطلب الحقّ لا بالمناظَرة — أو على طريق [ل٨ى] المعاونة والموافقة / ولا يكونان مناظرين .

٥٤ — والصحيح أن يُقال : إظهار المتنازعَين مُقتَضَى نظرتهما على التدافع والتنافى بالعبارة ، أو مايقوم مقامها من الإشارة والدلالة .

٥٥ — فإن قيل : وما وجه تنزيل حدّ العلماء للجدل على معناه في اللغة ؟

قيل : إن قلنا : إنه في اللغة للأحكام ؛ فكأن كل واحد من الخصمين إذا كان يكشف لصاحبه صحةَ كلامِه بأحكامه وإسقاطَ كلام صاحبه ، سُمِّيا : متجادِلَين

وإن قلنا : إنه مأخوذ من الفتل ، كقولهم : حبل جديل ؛ فيكون ذلك واقعاً بين طاقَيْ الحبل ؛ فقيل : يقع بين الخصمين جدال ؛ لأن كل واحد منهما يفتل صاحبه عما يعتقده إلى ما هو صائر إليه .

٥٦ — وإن قلنا : إنه في اللغة مأخوذ من الضرب بالأرض بالمصارعة ، يقال : جَدَلْتُه فانجدَل وتجدّل ، إذا ضربتَه على الجدالة ، وهى الأرض المطمئنة الصلبة ، المحكمة وجهها ؛ كما قال الشاعر :

---

(١) في الأصل : « ويسمى » وقد حذفنا « الواو » ليستقيم المعنى .
(٢) الأصل : « انفراد » .

قد أركب الآلة بعد الآله   وأترك العاجزَ بالجداله   (٢٨ت)

معناه أركب الحالة بعد الحالة ، وأترك العاجز الضعيف بالأرض الصلبة .

فيكون كلٌّ واحد من الخصمين يروم غلبةَ صاحبه بإسقاط كلامه بتقوية كلام نفسه عليه ، كالمتصارعَين يروم كلٌّ إسقاط صاحبه بغلبته وقوّته عليه .

٥٧ — والصحيح أن الرجوع فى جميعه إلى الأحكام فى اللغة ؛ فتكون المناظرة منزّلةً على معنى الأحكام فى تبيين ما يصير إليه كلٌّ واحد من الخصمين ، ثم يكون النزاع بين الخصمين مرة فى الحكم ، وأخرى فى علة الحكم ، والمناظرةُ بينهما فى الأمرين صحيحة .

٥٨ — ثم من الجدلِ ما يكون محمودًا مَرْضِيًّا ، ومنه ما يكون مذموماً محرّما ؛ فالمذموم منه ما يكون لدفع الحق ، أو تحقيق العناد ، أو ليُلْبِسَ الحق بالباطل ؛ أو لما لا يطلب به تعرّفٌ ولا تقرّبٌ ؛ أو للمماراة[1] وطلبِ الجاه والتقدم إلى غير ذلك من الوجوه المنهيّ عنها ؛ وهى التى نصّ الله سبحانه فى كتابه على تحريمها[2] ؛ فقال : ﴿ مَا ضَرَبُوهُ لَكَ إِلَّا جَدَلًا ، بَلْ هُمْ قَوْمٌ خَصِمُونَ ﴾ [من الآية ٥٨ / ٤٣] .

وقال تعالى : ﴿ وَكَانَ الْإِنْسَانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلًا ﴾ [٥٤ / ١٨] وغيرها من الآيات .

وفى مثله قال عليه السلام : « دَعِ الْمِرَاءَ وَإِنْ كُنْتَ مُحِقًّا »[3] .

---

(١) فى الأصل : للمارة .   (٢) فى الأصل : تحريمه .

(٣) رواه أبو داود : أدب ١٧ ، والترمذى : بر ٥٨ — وابن ماجة : مقدمة ٧ — وقد ورد الحديث بصيغ أخرى : انظر أيضا : الدارمى : مقدمة ٢٩ ، ٣٥ — والبخارى تفسير سورة ١١ ، ١ .

وهذا فيمن خرج عن أدب الجدل ؛ أو لم يقطع اللّجاج بعد ظهور الحق؛ كدأبِ الكفار مع الرسل .

٥٩ — وأما الجدال المحمود المدعوّ إليه ، فهو الذى يحقّق الحق ويكشف عن الباطل ويهدف إلى الرُّشد ، مع مَن يُرجى رجوعُه عن الباطل إلى الحق .

وفيه قال سبحانه :

﴿ ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ﴾ [١٢٥ / ١٦] .

وقال لرسوله :

﴿ قُلْ : هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴾ [١١١ / ٢] .

وقال عليه السلام :

« يحمل هـذا العلم من كل[1] خلف عُدُولُه ، ينفون عنه تحريف الغالين ، وانتحال المبطلين ، وتأويل الجاهلين »[2] .

٦٠ — وهذه الألفاظ عمومٌ فى التوحيد والشريعة .

وهى أيضاً سيرةُ الرسل عليهم السلام مع أممهم ، وسيرةُ رسولنا صلى الله عليه ، وسيرةُ علماء الصحابة رضى الله عنهم بعده ، ومَن بعدهم من التابعين وأتباعهم ، إلى يومنا هذا ؛ وعليه عادةُ العقلاء فى أديانهم ومعاملاتهم ومعاشراتهم .

٦١ — ويفزعُ العقلاء إلى النظر والمناظرة فيما غاب عن حواسّهم ، فعُلِم صحةُ النظر

(١) كلمة « كل » ساقطة فى الأصل وقد أضفناها بعد مراجعة نص الحديث فى البخارى [انظر هامش رقم ٢ من هذه الصفحة] .

(٢) رواه البخارى : شهادات ٥ انظر أيضا باب التناوب فى العلم: علم ٢٧ وابن حنبل ح٢: ١٨٥ والدارمى : مقدمة : ٣٤ ، وابن ماجه : مقدمة : ٢٢ وقد ورد الحديث فى باب شهادات العدول .

وكونُه طريقا إلى العــلم ، فيما لا يكون الحسُّ وخبرُ التواتر طريقاً إليه ، كما يُعلم بالفزع إلى الحس فيما يكون الحسُّ طريقا إليه ، حتى إن من أنـكر صحةَ النظر والمناظرة [لجأ][1] إلى النظر فيما يروم فيـه بيانَ فساد النظر ؛ إذ لا يجد طريقا إلى فساده من جهة الحس والبديهة وخبر التواتر ؛ لاشتراك العقلاء فى طرق الضرورات والبدائه (٢٩ ت) .

٦٢ — ومما يدل على حُسْن الجدال ، بل على وجوبه ، من طريق المعنى : ما ثبت[2] من وجوب معرفة الشريعة ، على الجملة ، فرضًا على الـكافة ، وتفاصيلها فرضًا على الـكفاية .

ولا سبيلَ إلى ذلك دون معرفة أصولها ، من أدلة العقول وأحكامها ، فإذا رأى العالمُ مثله يزلُّ ويخطئُ فى شىء من الأصول والفروع وجبَ عليه ، [ل٨ش] من حيثُ وجوبُ الأمر بالمعروف / والنهى عن المنـكر دعاؤه عن الباطل وطريقه إلى الحق ، وطريق الرشد والصواب فيه ؛ فإذا لجّ فى خطابه ، وقوّى على المُحِقِّ شبهتَه وجبَ على المُصيب دفعُه عن باطله والـكشفُ له عن خطئه بما أمـكنه من طريق البرهان وحسن الجدال ؛ فحصَلَ — إذ ذاك — بينهما المجادَلة ، من حيثُ لم يجدا بُدًّا منه فى تحقيق ما هو الحقُّ ، وتحقيق ما هو الشبهة والباطل .

وصار — إذ ذاك — بهذا المعنى : الجدال ، من آكدِ الواجبات ، والنظر ، من أولى المهمات .

وذلك يعمُّ أحكام التوحيد والشريعة .

---

(١) أضفنا كلمة « لجأ » ليستقيم المعنى .

(٢) فى الأصل : هو ماثبت — وقد حذفنا [هو] .

وأيضًا فإنهم لم يجدوا فى شىء من الأجناس يعقبه ضربٌ من الاعتقاد الذى إذا وقع على وجه ، كان علمًا بعد طرق الضروريات ، إلا الجنس الذى هو النظر والمناظرة ؛ فعلموا بذلك حسنَ النظر والجدال ؛ بل وجوبَه فى أكثرِ المواضع مع تقريرِ التكليف بورود الرسل عليهم السلام .

وفى هذه الجملة أبيَّن الطرق فى صحة النظر والجدل ، وحسنهما ووجوبهما فى كثير من الأماكن ، وبالله التوفيق .

٦٣ — ثم الذى بعد تحقيق النظر والجدل : ذكرُ حقيقةِ العلم فإنه ثمرةُ النظر — وإن كان قبلَه علومٌ لا تتعلق بنظر الإنسان وفعله — وهى العلومُ الضروريّة السابقة للعلوم النظرية ومقدماتها ، وكان الواجبُ فى حق الترتيب أن نبدأ بذكر حقيقة العلم (٣٠ ت) ؛ فإنه كالأصل ؛ من حيث إن كل موجود ؛ ومعدوم ، ومذكور ، ومعلوم ، ومُخْبَرٍ عنه من المعلومات ، وماعداه كالفرع له ، والبدايةُ بذكر الأصل أوْلى منه بغيره .

وإنما قدمنا ذكرَ النظر والجدال ؛ لكونه مقصودَ هذا الكتاب ولقبه .

٦٤ — فأما حقيقة العلم :

فهى ما يعلم به المعلوم .

ولو قلتَ : ما يعلمُ به ، كان كافيا ، والزيادةُ عليه ؛ لزيادة البيان .

فإنّ قولك : ما يُعْلم به تضمّن ذكر المعلوم .

وأيضاً ، فإنه لا يعلم ما ليس بمعلوم ؛ لاستحالة علمٍ لا معلومَ له عندنا .

وهذا حدٌّ للعلم صحيح ، به يفارق ما ليس بعلم ؛ ولهذا قلنا : لا عالمَ يَعلمُ إلا بالعلم .

ودليلُ صحته : أنه لا يُوردُ المخالفُ لهذا الحد بتحديد العلم ما يخالفُ هذا فى معناه ، إلّا وقد أمكن بيان فساده ؛ فدل على صحته .

وقد شرطناه[١] فى تصحيح كل حدٍّ نذكره بعدُ المحدودات .

وقد يُشاركُ العلمَ فى حده ما يخالفُه فى اسمه ولفظه ؛ فاختلافُ العبارات فى تسميته لايقدح فى تصحيح حدِّه ؛ لأنه لافرق بين جميعه فى المعنى .

ألا ترى أن العلم يسمى : علما ، ومعرفة ، وفقها ، ودراية ، وعقلا ، ويقينا ، وفطنة .

ونحن وإن لم نُجْزْ[٢] غيرَ اسم العلم على علم الله سبحانه ؛ فلعَدَم الإذن من الله فيه بكتابه أو على لسان رسولٍ من رسله أو إجماع أُمة على إطلاقه .

وقد قيل : إن أعمّ الأسماء للعلم هو قولُنا : علم ، وما سواه من الأسامى كلٌّ منه ينبئُ عن نوع مخصوص ؛ فمن جمع جميع هذه الأنواع فى علمه سُمِّيَ بأنه عالم ، وبصفتِه بأنها علم ؛ والله سبحانه عالم بكل معلوم على نفى النهاية ؛ فاستحقّ الوصفَ بأنه عالم ؛ ولما به كان عالما بأنه علم .

٦٥ — فإن قيل : وما وجهُ اختصاص كلِّ اسم ؟

قيل : الاختصاصُ بشىء منه فى حقيقة اللسان حين الوضع .

ألا ترى أنه لايصح أن نقول : علمتُ[٣] وما فهمت[٣] أو ما دريت أو ما عرفت أو ما عقلت !

لكن عُرْف الاستعمال خص بعض هذه الأسامى بنوع دون نوع ، حتى يُفهم من غالب الاستعمال .

---

(١) فى الأصل شرطنا   (٢) فى الأصل : تختر .

(٣–٣) فى الأصل : وردت العبارة مكررة هكذا : وما فهمت أو ما فهمت » .

عن الفقه : العلم بأحكام الشريعة .

وعن الفهم : سرعة معرفة معنى الكلام .

وعن الفطنة : معرفة لطائف الحقائق .

وعن الطب : المعرفة بمقتضيات العلل والأمراض ، وخصائص الأدوية .

٦٦ — وقد قيل : حد الفقه فى تخصيص العرف : هو العلم بأحكام أفعال أهل التكليف .

وقد قيل : هو العلم بما يحلُّ ويحرم ويجب ويُندب إليه .

وقد قيل : هو العلم بالمعنى الجامع فى الحكم مع اختلاف الصور والفرق فى الحكم مع اتفاق الصور ؛ ولهذا يقال لمن كثر جمعه وفرقه فى أحكام الشريعة : إنه فقيه (١سبق ، أى ذال١) الأصول / والفروع ، حتى قال بعض [ل ٩ ى] الفقهاء : العلم بأصول الدين ، الفقهُ الأكبر .

ولأبى حنيفة (٣١ ت) رضى الله عنه كتابٌ فى أصول الدين ، سماه : الفقهَ الأكبر (٣٢ ت) ، ردّ فيه على المعتزلة القدرية ، وسلك فيه طريقة أهل السنة والجماعة ، شرحه الأستاذ أبو بكر بن فورك (٣٣ت) وتبجح به وأثنى فيه بذلك الكتاب عليه .

٦٧ — وحقيقة أصول الفقه :

هى الأدلة التى ينبنى عليها العلم[٢] بأحكام أفعال أهل التكليف .

وحقيقة علم أصول الفقه : هى العلم بالأدلة التى ينبنى عليها العلم بأحكام أفعال أهل التكليف .

(١-١) فى الأصل : « سواء فى ذلك .

(٢) فى الأصل : « الحكم » .

٦٨ — وحقيقة علم أصول الدين :

هى العلم بمـا يؤدى العلمَ بالله تعالى ، وبصفاته ، وبصفات رسله وأحكام دينه .

وهو العلم الذى غلب عليه عرفُ الاستعمال بتسميته بأنه : الـكلامُ ، وربما سُمِّىَ : علمُ الـكلام .

فإذا قيل : كلامُ المتـكلمين ؛ فهو بغلبة الاستعمال : هذا العلم الذى ذكرنا حقيقته .

ثم جملة العلوم تنقسم فى عُرف الاستعمال بين العلماء بأصول الدين ، وأصول الفقه : إلى علمٍ واجب (٣٤ ت) ، وإلى علمٍ جائز .

فحقيقةُ العلم الواجب: هوالعلم الذى لم يتعلَّق بقدرة قادرٍ ولا فعل فاعل.

ولو قلتَ : هو العلم الأزلىُّ ، أو العلم القديم ـ صح :

وهو علم الله سبحانه الذى وجب وصفُه سبحانه بأنه عالم .

وهو علم لا يتناهى فى تعلقه بالمعلومات ، شاملٌ لـكل ما صح تعلقُ علمٍ عالم به ، أو يُتَوَهَّمُ كونه معلومًا لعالم .

وليس بعَرَضٍ ولا بجنس ولا حادث ولا مختص بوجود دون عدم ولا بحال دون حال ـ وهو فى تعلقه لم يزل بكل معلوم ، لا على تقدم وتأخر وإن تقدم وتأخر المعلوم به .

وهو علم واحد لا نهاية له فى وجوده وتعلُّقه واختصاصه بذاته سبحانه وتعالى .

٦٩ — وأما العلم الجائز :

فهو كل علم حادث (٣٥ ت) ، أو كل عِلْم له أول .

أو كل علم متأخر فى الوجود ، وهو بعكس العلم القديم الذى هو المتقدِّمُ فى الوجود .

٧٠ — ثم ينقسم العلم الجائز فى اصطلاح العلماء بأصول الدين إلى قسمين : ضرورىّ، وكسبىّ .

وعند أهل التحقيق منهم إلى أربعة أقسام :

إلى علم ليس بضرورىٍّ ولا كسبى كالعلم البديهى ، والعلم الواقع على الحواس ، لأن الضرورة فى اللغة : هى الحاجة ، والإلجاء ، والإكراه .

وإلى علم كسبى وضرورى ، كالعلم الذى يُحمل الإنسان عليه ليتعلمه ويحصِّله وهو كارهٌ لاكتسابه .

وإلى علم ضرورى ليس بكسبى، كما يعلم بالمشاهدة والسماع من هلاك ماله ، أو ولده ، أو عزيزٍ له ، وغيره من الفواحش مما يُحب ألا يعلمه .

وإلى علم كسبى ليس بضرورى كما يتعلمه ويحصِّله من العلوم بالجد والاجتهاد وهو محبٌّ مختار لتحصيله ؛ فقد حصل من جملة هذا فى الشاهد علم ليس بضرورى ولا كسبى ؛ فلا يُنْـكَر[1] فى الغائب أيضاً ثبوت علم لا ضرورى ولا كسبى .

٧١ — فحد العلم الضرورى عند المتـكلمين : كلُّ علم حَدَثَ على وجه ، لا يجد[2] صاحبُه عنه فـكاكاً .

أو كل علم وقع ، لَا عن نَظَر .

أو كل علم مقدور بقدرة واحدة .

---

(١) فى الأصل : يتأتى .   (٢) فى الأصل : يحل .

٧٢ — والعلم الكسبيُّ (٣٦ ت) كل علم مقدورٍ بقدرة حادثة ، أو مقدور بقدرتين وهل يقع بغير نظر ؟

منهم من قال : لا يجوز وقوعُ الكسبي بغير نظر ولا دليل .

ومنهم من قال يجوز وقوعه عن غير نَظَر واستدلال ؛ لأن كونه كسبيا لا يقتضي أكثرَ من قدرة حادثة ، كالحركة الكسبية يقتضي كونها مقدورة بقدرة حادثة فقط .

ولا خلاف أن كل علم نظرى يجوز أن يقع عن غير نظر ولا بقدرة حادثة فيكون ضرورة وكلٌّ ضرورى .

قال من لم يشترط النظر فى الكسبي : إنه يجوز أن يصير كسبيا ، ما يكون ضروريا .

ومن قال : لا بد فيه من نظر ، قال : البديهى لا يجوز أن يصير نظريا كسبيا ؛ لأن البديهة من كمال العقل ، ومن لم يكمُل عقلُه ، لم يصحَّ أن ينظر ويستدل .

٧٣ — ومعنى قولنا : علم نظرى واستدلالى (٣٧ ت) : أنه منسوب إلى النظر والدليل ، كالعلوى والهاشمى : هو المنسوب إلى على وهاشم .

ومعناه أنه وقع عقيب النظر والاستدلال .

لأن النظر طريقُه ، وإن كان بين النظر والعلم الواقع عقيبه تضاد ؛ ولذلك لا يحصل العلم فى حال وجود النظر ؛ لأن النظر مضاد لسائر الاعتقادات ، ولذلك قلنا : إنه فى حال نظره لا يجوز كونه شاكا ؛ لأن النظر يضاد الشك ، وبه يَبْطُل قولُ من قال : يجب كونُ الناظر شاكا بالمنظور حال نظره ، وهل نظره يجوز أن يكون شاكا ، أو ظانا ، أو جاهلا ، وليس لصحة النظر [ل٩ش] اختصاص بالشك أو شيء من الاعتقادات ، لا قبله ولا فى / حاله .

٧٤ — وحقيقة الاعتقاد فى اللغة غيرُ ما يصير إليه أهل هذه الصنعة ، فإنه فى اللغة من الشدّ والانعقاد والانجهاد .

غير أن بعض المتكلمين سمّوا العلم اعتقاداً لعرض فاسد فى نفى صفات الله سبحانه ، رغم ما بينهما من الشبه البعيد ؛ فإن مَن عَلِمَ المعلوم كأنه عقد عليه وشدّه ، بأن جعله عند نفسه بالوصف الذى هو عليه ، وهذا تشبيهٌ بعيدٌ ، لا يصح بمثلِ هذا الهوس[1] نفيُ صفات الله سبحانه ، وحقيقة الاعتقاد عندها ، ولا هو الظن بكون المظنـون عند الظان بأنه على ما هو عليه .

فعلى هذا عندهم حقيقةُ الجهل : اعتقادُ المعتقَد على ما ليس عليه .

وعند من لا يجعل الاعتقاد هذا المعنى : هو ما يجهل به الجاهل كالعلم : هو ما يَعْلم به العالم .

وهـكذا[2] يقول القائل فى تحقيق الصفات والأعراض أجمع فيقول : القدرة ـ هو ما يقدر به القادر .

والإرادة ـ هو ما يريد به المريد المراد .

وكذلك السمع والبصر والـكلام والبقاء .

وهكذا يقول[2] فى الحركة : ما يتحرك به المتحرك .

والسواد : ما يسودّ به الأسود .

وهذا الطريق فى تحقيق المعانى هو أوْلَى الطرق ؛ فحقيقته : تردّد الاعتقاد بين أمرين ؛ فما زاد على وجه سواء فهذا وصف الشك ، وتحقيقُه ما ذكرنا فى سائر الصفات .

(١) فى الاصل : الهوبين .   (٢) فى الاصل : وهكذى .

والسهو ، والغفلة واحد : وهو ما به يسهو ويغفُل الحيُّ ووصفه ، هو ما نافى اعتقاد الحى فى السهوِّ عنه .

وهو قريب من النوم والغشيان ؛ كأنه غُشى عليه فيما سها فيه وغَفَل عنه .

فالموت والنوم والسهو والغفلة ـ معان[1] متقاربة ؛ فإن الجميع آفاتٌ تخرج بصاحبها[2] إلى الذهاب عن الحقائق وإن كان بعضُها من صفات الأحياء ؛ ويقرُبُ منها الجهل والظن .

والظن ـ تغليبُ أحد الاعتقادَيْن ؛ [3]أو غَلَبة[3] بعض الاعتقادات وغلبة الظن ـ القطعُ ببعض الظنون؛ وهو ماينتهى إليه المجتهد فيما لا طريق لقطع العذر إليه : وهو اليقين .

٧٥ — وأما الخطاب (٣٨ ت) .

فالكلام ، والخطاب ، والتكلم، والتخاطب ، والنطق ـ واحد فى حقيقة اللغة ـ وهو ما به يصير الحيُّ متكلما .

وقد قيل : حقيقته ما يفهمُ منه الأمر والنهى والخبر ، ومتى فُهِم منه أحد هذه ؛ فقد فهم الكل .

فإن كلَّ أمر : نهيٌ وخبر .

وكلَّ نهى : أمر .

وكلَّ خبر : أمرٌ ونهى .

ولو اقتصرتَ فى تحقيقه على واحد فقاتَ :

---

(١) فى الأصل : معانى .　　(٢) فى الأصل : بصاحبه .

(٣ـ٣) فى الأصل : إذ عليه .

ما فهم منه الأمرُ أو النهى أو الخبر أو الاستخبار ، لاستفهام .

والكتابةُ والعبارة لايفهم منهما ذلك ، وإن فهم بهما ؛ فلذلك لم يكونا على الحقيقة كلاماً .

وقد قيل فى العبارة : إنه كلام أيضا حقيقة .

فمن أجرى اسم الكلام على العبارة — مع أنها دلالة على مافى النفس من الكلام — لم يستبعد إجـراء اسم الكلام على الكتابة المفهوم بها الكلام .

والصحيح : أنهما يسميان كلاماً مجازاً ؛ لأنه يفهم بهما الكلام ؛ كما سبق علما وإرادة ، إذ فهم بهما الكلام ؛ لأن حقيقة صفة الحىّ لاتقف فى الإيجاب على الاصطلاح ، أوالتوقيف ، كالقدرة والحياة والإرادة والسمع والبصر وغيرهما من صفات الأجسام، كالحركة والسواد والطعوم وغيرها .

٧٦ — وحقيقة الأمر : الدعاء إلى الفعل .

والنهى : هو الدعاء إلى الكف .

وقد عبر عنهما بأنه الدعاء إلى الإقدام ، والدعاء إلى الإحجام وقد قيل: مايصير المأمور بامتثاله مطيعا ، وبفعل المنهى عاصيا .

وهذا ضعيف ؛ لأنه يوجب وقف الأمر والنهى فى حكمهما على وجود فعل الغير — وذلك فاسد فى بيان الحقائق والحدود .

٧٧ — والخبر : مابه يخبر المُخبِر .

وقد قيل : مايحتمل[1] فيه الصدق والكذب .

---

١ — فى الأصل : وردت الحكمة خالية من النقط وبرسم آخر هكذا : « سدل » .

٧٨ — والاستخبار :

طلب الخبر ، أو السؤال عن الخبر .

وعلى هذا يصح من الله سبحانه الاستخبار .

ويصح منه سبحانه أيضاً الاستخبار على معنى التقرير ، فأما على الاستفهام فمحال عليه .

٧٩ — والصدق :

ما يصدِّق الصادقَ .

وقيل : الخبرُ على وقف المخبَر .

٨٠ — والكذب :

ما به يكون المخبِر كاذبا .

وقد قيل : الخبر على خلاف المخبَر .

وقد قيل : إن الكذب مع العلم بالمخبَر لا يقع إلا فى العبارة والكتابة ، ولهذا أحلْنا الكتابة على الله سبحانه ؛ لأنه بالعبارة قط لا يكون متكلما ، [ل١٠ى] وإن كان يخلق العبارة لغيره عن كلامه وعلمه / ووجوده وسائر صفاته ؛ فيكون الموصوف بالكلام وسائر الصفات : هو سبحانه وتعالى ، ويكون الغير معبِّرًا بهذه الأصوات المقطَّعة ، والحروف المرتَّبة ؛ لأن الغير يكون المحل للعبارة والصوت والكتابة ، وخصوص الوصف من الفعل يرجع إلى المحل دون الفاعل ؛ ولذلك لم يكن بفعل الصوت صائتا ، وإن كان أعم بكونه صوتا من كونه عبارة أو كلاما ؛ بل المحل به صائت ؛ فالمحل بهما : هو أخص[1] فى الوصف أولى .

(١) فى الأصل : أحصن.

٨١ — وحقيقة الفعل :

ما لوجوده أول ، وهو حقيقة الخلق .

وقيل : هو مقدور وُجِدَ .

ومن الفعل يقال : لمن تعلق بقدرته : فاعلا ؛ لتعلقه بقدرته ، لا لقيامه ووجوده بذاته ، أو محلّ قدرتِه .

٨٢ — وحقيقة التَّرْك :

هو فعل ضد المتروك ، وهو من أسماء الإثبات ، لا يقع على النفى الصِّرْف .

وكذلك لا يوصف به من لا يوجد منه مقدور ولا ضده بأنه فاعل أو تارك .

وقيل : إن فعل الله سبحانه ، ما فَعَل ، لا يوصف بأنه ترك الفعل ، وهو معنى قول المحصلين : إن الترك فعل .

ألا ترى أنه يترك بالقيام القعودَ ، وبالحركة السكونَ وكلُّ واحد من الضدين تركٌ لصاحبه ؛ فإذا فعل أحدَهما ترك الآخرَ .

٨٣ — وأما التكليف :

فحده على موافقة اللسان : ما على المخاطب فيه كُلْفة .

وقيل : هو إقامة الدلالة على ما كلف .

وقيل : هو ما استُحِقّ لمخالفته عقاب .

دخل فيه (٣٩ ت) : الواجب والمحظور والمندوب إليه والمباح .

فإن من فعل ، أو أتى بواحدة منها على خلاف وصفه استحق عقاباً .

ألا ترى أن من فعل المباح على جهة الحظر ، أو الوجوب استحق عليه عقابا ؟

فإن قيل : استحقه على الاعتقاد ، لا على الفعل ؟

قيل : لا ؛ بل على الفعل ، لكنّ الفعل إنما يَكسِب الحكم بالاعتقاد فإنه[1] دون الاعتقاد لا حكم للفعل ؛ حتى إذا لم يكن له مع الفعل اعتقاد ، كان فعله على السهو .

وكفعل من لا تكليف عليه ، ومثلُ هذا الفعل لا حكم له ؛ فبان أن الأفعال تكسِبُ الأحكام بالقصود والعقود ؛ ولهذا كان الجنس من الفعل مع التكليف : مرة طاعة ، ومرة معصية وكفراً ، وأن جنس السجود [2]بين العبد و[2]ربه صنمٍ أو شمس ؛ فيصير بالعقد إيمانا وطاعة ، وبالعقد تارة أخرى يكون كفراً ومعصية .

٨٤ — فأما الواجب :

فهو[3] الساقط في اللغة ، والوجوب : هو السقوط .

كما يقال : وجبت الشمس — إذا سقط قرصها .

وقال تعـــالى : ﴿ فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا ﴾ [من الآية ٣٦ / ٢٢] .

أي سقطت .

٨٥ — والفرض :

في اللغة يكون بمعنى : القطع .

فيقال : فرضة القوس ، وفرضة السيف ، لمَقْطَعِه ، ولموضع الوَتَر .

---

(١) في الأصل : فإن .

(٢—٢) ما بين القوسين كان في الأصل هكذا : « وبين ربه » وقد صححنا العبارة بحذف « الواو » من البداية ووضعها في مكانها بعد إضافة لفظ « العبد » على نحو ما أثبتنا .   (٣) في الأصل : هو .

ويكون بمعنى التقدير ؛ فيقال : فَرَضَ الحاكم للمرأة النفقة : أى ـ قدّر.
ويكون بمعنى قَطَع لها النفقة ـ على تقدير ما .
وقال سبحانه : ﴿سُورَةٌ أَنْزَلْنَاهَا وَفَرَضْنَاهَا﴾ [من آية ١ / ٢٤] .
وقال تعالى: ﴿قَدْ فَرَضَ اللهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَانِكُمْ﴾ [من آية ٢/٦٦].
أى : قَطَع وقدّر .

فكلُّ فعل قُطِعَ ، أو قدر عن غيره باستحقاق العقوبة على تركه : فهو الفرض والوجوب .

والفرض ـ في اصطلاح العلماء ـ واحد ، وهو ما يُستحق بتركه عقوبة.
فكأن الفرض سمى فرضا؛لأنه قُطِعَ أو قدِّر عن غيره باستحقاق العقوبة على المخالفة فيه .

وقيل : واجب ـ على تقريب ـ من اللغة : وهو ما ثبت ولزم فى الشريعة على وجه يُستَحَقُّ العقاب على خلافه .

وفى اصطلاح العلماء : يَكفى أن تقول فى حدِّ الواجب : ما يستحق عقاباً بتركه والزيادة فيه ؛ ليبين بها موافقة اصطلاحهم لمواضعة العرب .

٨٦ — والمحظور :

المنوع فى اللغة ، والحظر : المنع .

٨٧ — وكذلك الحرام : فى اللغة على هذا المعنى :

وهو الذى مُنع عنه بالوعيد .

والفرضية والوجوب متحققان[1] فى المحظور والمحرم .

كما الأمر والنهى متحقق كل[2] واحد منهما فى صاحبه .

(١) فى الأصل : « متحقق » . (٢) فى الأصل : « بكل »

فكل أمر : نهيَ عن تركه ، وكل نهيٍ : أمِرَ بفعله .

كذلك كل فرض : محظورٌ تركه .

وكلُّ محظور : فرضٌ وواجبٌ تركُه .

وكما لافرق بين المحظور والمحرّم ، كذلك لافرق بين الفرض والواجب؛ إذ الجميع فى تركه أو فعله : وعيدٌ .

وإذا قلت فى الواجب : ما فى تركه الوعيدُ ، استغنيت عن ذكر الاستحقاق .

لكنك إذا قلت : ما فيه العقابُ ، لم يصح حتى تقول : استحقاق [ل١٠ش] العقاب ؛ لأنه قد يُفعل / القبيح ويُترك الواجب ، وإن لم يوجد فيه عقاب عمن يعفى عنه ، أو يترك الكفر بالإيمان فيزول عنه عقاب الكفر ، وإن حصل فعل القبيح وترك الواجب .

وإذا كان فى ترك الواجب : وعيدٌ ، وفى ترك الفرض كذلك لم يتبين الفرقُ بينهما ، وتفاوتُ الوعيد بالقلة والكثرة لايُوجبُ تفرقةً بينهما فى الاسم ، كما لايوجب تفرقةً فى أصل الوعيد ، مع أنه لايُتَوَصّل إلى القلة والكثرة بصورة الفعل ولا بصفته ، بعد اشتراكهما فى لحوق الوعيد ، إلا بسمع يَرِدُ ؛ فإنه رب مخالفة تظن خفيفة[١] فتكون غليظة[٢] ، وغليظة[٢] فتكون خفيفة[١] ؛ ولهذا قيل : ليس فى الذنوب صغير ، وإن كان بعضها أكبر من بعض .

٨٨ — فأما حدُّ الحسَن والقبيح :

فقد قيل : ما لفاعِله فعله ؛ فهو حسن .

---

(١) فى الأصل : « خفيفا » .

(٢) فى الاصل : « غليظا » .

وقيل : ما مدح فاعله ؛ فهو حسن .

وقيل : ما حَكَمَ مالِكُ الأعيان بحسنه ؛ فهو حسن .

وقيل : مالا وعيدَ على فعله ؛ فهو حسن .

ولا فرق بين الحسَن والعَدْل .

وكلُّ مالا يقع فعله إلا عدلا ؛ فكان عادلا ؛ لأنه فعله ؛ لأنه لايقع في فعله قط ضدُّ العدل ؛ فلذلك لا يجب قيام العدل به في كونه عادلا ؛ لأن وصف الفاعل بما لاضد له يجوز لالقيامة به، وما له ضد لايوصف به إلى المحلّ الذى قام به .

٨٩ — وأما الظلم والقبيح :

فقيل : هو ما ليس لفاعله فعله .

وقد قيل : ما حَكَمَ مالكُ الأعيان بقُبْحه .

وقيل : مافى فعله وعيدٌ .

ولذلك قلنا : تركُ الشكر قبل السمع لايُوصف بالقبح ؛ لأنه لايُعلم الوعيد إلا بالسمع سيّما عند المعتزلة ؛ فإن الوعيد عندهم لا يكون إلا مخلوقا ؛ لقولهم بخلق القرآن ، وخَلْق كل كلام ؛ فلا يُدرى قبل السمع خَلْقُ الوعيد على تَرْكِ الشكر أوْ لَا ؛ ولا يُوصف بالظلم والقبيح إلا المحلّ ؛ لأنه يقع من فاعله العدْل ، وضد الظلم والجور ، وليس كالعادل الذى لايقع منه ضدُّه ؛ فإنه حينئذ يجرى مجرى الفعل فى أنْ لَاضد له ؛ فيوصف به المحل وغيرُ المحل .

وقد قيل فى حدِّ الظلم والجور والقبيح : تعدى الحدود والرسم

الموسوم[1] ، مأخوذ من العرب فى قولهم : ظلمت السماء : إذا اضطرب فى غير أوانه ، وظلم السقاء .

وقولهم : من أشبه أباه فما ظلم ، يعنى ما تعدّى فى الشَّبه .

٩٠ — والجور :

فى اللغة ، هو الميل ، والعدول .

يقال : جار السهم ، إذا عدل عن الهدف .

وجارت الراحلة ، إذا مالت وعدلت عن سَنَنِ الطريق ولو قلتَ : مُجاوزةُ الحد ؛ لكفى .

وليس على الله سبحانه حدٌّ ، فى فعل ، ولا رسم فى صنع ؛ فلا يتصور منه لذلك الظلم والقبيح المختص بوصفه ، وإن كان هو الخالق للجميع ، والخلق من حيث إنه خلق لا يكون إلّا حَسَناً ممدوحا ؛ فلذلك لا يُتصوّر منا الخلق والاختراع ؛ لأنه يصح فى أفعالنا الذم ، ويقتضى المدح .

٩١ — وأما المندوب والندب :

فواحد فى عرف الفقهاء ، وحقيقته : ما كان فعلُه خيراً[2] لفاعله من تركه .

ولا يدخل عليه الواجب ؛ لأن التخايُرَ بين الشر والخير محال .

وفى مقابلته : التنزيه ؛ إلا أنه يتعلق بتركه ؛ فالتنزيه فيما يكون تركه خيراً من فعله .

٩٢ — ومنه المكروه : الذى لا يحرم فعلُه .

وقد قيل فى حقيقة المكروه ، الذى لا يحرم :

(١) فى الأصل : « المرسوم » . (٢) فى الأصل : « خير » .

هو ما يُخاف فيه الوعيد ، ولو قُطِعَ بالوعيد فيه لكان مكروها بمعنى المحرّم .

وكلُّ مندوب إلى فعله : فهو منزّه ، وتنزيهٌ في تركه ؛ كما أن كل منزّه فعله : مندوب إلى تركه .

وهو كالأمر والنهى ، والواجب والمحظور ، في أن كلّ واحد منهما نفس الآخر ، وعند قوم : معنى الآخر .

٩٣ — واللزوم والإلزام :

عند الفقهاء مستعملٌ بعرفهم في الواجب ، والفرض ، لا غير ، فيكون وصفا للواجب بمعنى الملازمة ، التي هي نقيض المفارقة ، في حقيقة اللغة .

٩٤ — وأما السنة :

فهي الطريقة : في اللغة .

وقد تكون واجبا وغيرَ واجب ، وتُعُورِف من إطلاقها : الطاعة التي ليست بفريضة ، إذا استعملت هذه التسمية في العبادات .

وفي مُتَعَارَفِ الرواة ، ونَقَلَة الآثار والحديث(٤٠ت) يراد من إطلاقها : ما يؤثَر عن النبي عليه الصلاة والسلام من الأخبار .

٩٥ — وأما النفّل[1] :

فهو الزيادة : في اللغة .

وحقيقته في عُرْفِ الشريعة : كلُّ طاعة زيدت على الفريضة ، وإن [ل١١ى] شئت / كلُّ طاعة زيدت على المقدَّر من العبادات .

٩٦ — وأما التطوع : فما أطاع به المكلف بعد الفرض .

(١) في الأصل : « النقل » .

٩٧ — وأما المباح :

فكلُّ مأذونٍ استوَى فعلُه وتركُه .

والإباحة غيرُ داخلة في الوجوب والندب على الحقيقة .

وقد قيل : كلُّ واجب ، ففيه : الإباحةُ والندب .

وكل مندوب ، ففيه معنى الإباحة .

والتحقيق : ما ذكرناه .

٩٨ — والجواز :

في اللغة ، هو الشك ؛ فإذا قال : جاز كذا[1] ؛ فقد أخبر عن شكه المُخبَر عنه ، بهذا الخبر .

وهو في عرف علماء الدين : مختلِفُ الاستعمال ؛ فيقال جاز ، بمعنى : حل ، وجاز ، بمعنى : صحّ .

فيقول : صلاةٌ جائزة ، بمعنى الصحة — وبيع جائز ، أي : صحيح .

ويكثُرُ استعمالُه بمعنى : الإباحة والحِلّ .

وهو في عُرْف المتكلمين : نقيضُ المحال .

وقد يُضاف الجوازُ إلى العقود — لا بمعنى الصحة — لكن بمعنى نفي اللزوم ، فيقال : عقدٌ جائز ، على معنى أن من أُضيف إليه الجوازُ في عقده : يجدُ عنه فكاكا ، كالوَكالة والشركة والجَعالة .

فإذا أُطلق في العَقد ، كان الجواز فيه من الطرفين .

وإن خُصّ بأحدهما : فهو الذي يجد عنه فكاكا .

كما يقال : الرهنُ جائز من المرتِهن ، والكتابة جائزة للعبد .

---

(١) في الأصل : « كذى » .

وإضافتُه إلى العبادات ، بمعنى : الإحسان ، لا غيرُ .

وقد[1] يستعمل في المقدور كونه ، كما يقال :

يجوزُ من الله تعالى أن يَخلق ما يشاء ، معناه : أنه يقدرُ على ما يشاء .

٩٩ — وأما الصِّحة :

فهى الوجود ـ فى اللغة ـ يقال : صحّ دخول الأمير البلد ، أى وُجد .

وهى فى عُرف العلماء مختلفة[2] الاستعمال ؛ فيقال : معنى نفى الإحالة كالجواز .

وتضافُ إلى العقود على معنى ، حصول المقصود بها .

وتُضاف إلى العبادات ، فيفاد بها الاعتدادُ والاحتساب .

وتضاف إلى عقود المعاملات ، فيفاد بها حصولُ المِلْك أو معنى المِلْك .

وتضاف إلى ما ليس بمحال[3] ، فيفاد بها كونُه مَقْدورَ القادر .

وتُضاف إلى الحيوان ، فيفاد بها زوالُ العَيْب والمرض .

١٠٠ — وأما الحقُّ :

فهو الثُّبوت .

ويختلف فى الاستعمال باختلاف ما يضاف إليه .

فإذا أُضيف إلى الخبر ، أُفيد به صِدْقُه .

وإذا أُضيف إلى شيء من الشرائع يفاد به كونُه مأموراً به .

وإذا أُضيف إلى شيء من وجوه التصرُّف ، فعلى معنى ؛ الصَّواب والصِّحة .

---

(١) فى الأصل : كما .　　　(٢) فى الأصل : مختلف .

(٣) بياض فى الأصل بمقدار كلمة وقد رجحنا ما أثبتناه .

وإذا أُضيف إليه الحكمُ ، أو الأمر ، أو الخلق ، أو صفة من صفات التعالى ؛ فالمراد به الإله سبحانه ، كما يقال : الحُكمُ والقضاء للحق .

ويقال : والحقُّ يَعْلَم ، والحقُّ تعالى .

وإذا أُضيف إلى الحشر ، أو الجنة والنار، يفاد به الوجود ، كما يقال : الجنة والنار : حق ، والحشْر والنشْر : حقّ ، بمعنى : يكونُ ويحصل .

ويقال : الحقُّ لله ، على معنى : أنه لا يكون منه إلا العدل والحَسَن .

ولا يضاف الحقُّ — مطلقا — إلى شيء من المُقَبَّحات . (١) .

ولا يقال : الظلم حق ، بمعنى الثبوت والوجود ؛ ولكن يُقَيَّد ، لئلا يُوهِمَ الخطأ ؛ فيُوهِمَ كونَه مأموراً به ، أو حَسَناً ممن وصف به .

١٠١ — وأما الباطلُ والفاسد :

فهما فى اللغة ، بمعنى : العَدَم .

فيقال : بطلَ ، إذا عُدم . وفَسَد ، إذا عدم وتلاشى .

ومنه قوله سبحانه وتعالى : ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللهُ لَفَسَدَتَا ﴾ [من الآية ٢٢ / ٢١] ، أى عدمتا ولم تحصلا فى الوجود .

وهما نقيضُ الصحة والثبوت ؛ فإذا أُضيف الفساد ، أو البطلان إلى حاصلٍ موجود ، فعلى معنى : سقوطِ حكمه ونفيِ الاعتداد به فى المراد .

ويستعملان فى الشريعة فى كل واقعٍ على غير حَدِّه وحقيقته .

والبُطلان ، والفسادُ : سواء فى كل ما يستعمل من أحكام الشريعة ، وليس أحدهما بآكدَ من الآخر ، فى أنّ كلّ واحد منهما يُستعمل فيما لا يقعُ موقعَه ؛ فيكون كأنه لم يوجد .

---

(١) كانت فى الأصل : « المصحات » .

١٠٢ — وأما المحال :

فهو – فى اللغة – كلُّ قول أُحيل عن سَنَنِه .

ولذلك قيل للكذب : كلامٌ محال .

والمتكلمون يستعملونه فيما لا يصحُّ العلم بحصوله .

كقوله : اجتماع المتضادّات محالٌ ، بمعنى : أنه لا يُعلم اجتماعهما .

والشريكُ والولد والضد لله مُحَال ، ويفاد به : أنه لا يصح العلم بإضافة هذه الأشياء إلى الله ، لا على معنى المِلْك .

وفى عُرف الفقهاء : ما لا يُفيد بحالٍ ، وربما يؤكّد المنعُ عن المنهىّ عنه بهذا اللفظ .

فيقال : الصلاة والصوم ، مع الحيض ، محال .

والصوم ، بالليل ، محال .

والقبيح مع الدعاء إليه محال .

والصحةُ مع النهى محال .

والفسادُ مع الأمر والوجوب فيه محال .

والمضىُّ فى الحج الفاسد غيرُ فاسد ، وإن كان الحج فاسداً غيرُ مُجْزِئٍ .

[ل ١١ ش] وكذلك قالوا : النكاحُ بلا ولِيٍّ ولا شهود / ومع الرِّدّة والعِدّة والرضاع محالٌ .

وهو آكَدُ عند الفقهاء من الفاسد والباطل ؛ لأنه لا يكاد يُطلق عندهم إلا فيما لا وجه له ، فى الصحة ، بحال .

ويكون عندهم مُشَبَّهاً ، على التقريب بالمحالات العقلية .

١٠٣ — وأما البيان :

فهو فى اللغة : من البَيْن ، والإبانة ، والقطع .

وحده ـ فى الشريعة ، ما امتاز عن المُشْكِل بوضوحه ، أو انفصل عن المُشْكِل بوضوحه .

وقيل : البيان ـ هو الإفهام بأى وجه كان ؛ حتى إذا فُهِمَ من المُجْمَل مرادٌ مّا على الجملة ، فإنه فيه بيان ، ثم يكون بعضُها أظهرَ من بعض ، إلى أن يصير نصًّا فى بابه .

فاسم البيان يشمل جميعه .

١٠٤ — وأما البيِّنَةُ :

فضربٌ من البيان ، لأنها العلامةُ الكاشفة ؛ أو الدلالة المبيِّنة ، وكذلك الآية ، فهى العلامة والدلالة .

١٠٥ — وأما الدليل :

فهو الفعيل ، من الدّالّ ، كالعليم ـ من العالم ـ والقدير من القادر وهو الهادى .

أو تقول : هو الكاشِف عن المدلول .

وهو الناصِب للدلالة ، الفاعل لها .

فمن وُجِدَ منه نَصْبُ الدلالةِ يقال له : دالٌّ .

ومن كَثُرَ منه نصْبُ الدلالةِ وفعلُها ، يقال له : دَليلٌ .

١٠٦ — وأما الدلالة :

فهى ما يتوصل بصحيح النظر فيه إلى معرفة مالم يُعْلَم .

أو إلى معرفة المدلول .

وهى : المُسْتَدَلُّ بها .

والدليل ـ قد يستعمل فى موضع الدلالة ـ والدلالة فى موضع الدليل .

فمنهم من قال : ذلك مَجَازٌ ، أقامه المصدر مُقَامَ النعت والاسم ، كقولهم : صائم وصُوَّم ، وزائر وزُوَّر ، وقطر ومفطر .

قال سبحانه : ﴿ إِنْ أَصْبَحَ مَاؤُكُمْ غَوْرًا ﴾ [من الآية ٣٠ / ٦٧]
أى غائرا .

ومنهم من قال : هو حقيقة ؛ إذ الاستعمال آيةُ الحقيقةِ ، وقد وُجد الاستعمال .

والمصيرُ إلى أنه منهم مَجاز : يقتضى دلالة .

١٠٧ — والاستدلالَ :

هو طلب الدلالة .

وقد يكون ذلك بالنظرِ والرؤية .

وقد يكون بالسؤال عنها .

١٠٨ — والمستدِلُّ :

هو الطالب للدلالة .

ويطلق على من ينصِب الدلالة .

وعلى السائل عنها .

١٠٩ — والمُستَدَلُّ له :

هو الذي أقيمت له الدلالة .

وقد يكون هو الحكم المطلوب بالدلالة .

ويكون هو الطالبَ والسائلَ عنها .

١١٠ — والمُسْتَدَل عليه :

هو المطلوب بالدلالة .

ويطلق على الخصْم المقهور بالدلالة .

١١١ — وأما الحُجَّة:

أُخذت ـ في اللغة ـ من المَحَجَّة .

وهي : الطريق الواضحة .

فيقال : إن كان العلم حُجَّة فصار محجَّة .

وقيل : إنها من الغَلَبة ، يقال : لاجّه فحجّه ؛ أي غلبه وحدُّها في الشريعة : ما تُصحّح بها الدعوى .

١١٢ — وأما البرهان :

فهو المُظْهِرُ للحق .

من قولهم : تَبَرْهَنَ ، إذا ظهر وتلألأ .

والبرهان والحجة والعلامة والدلالة والدليل والدال والبيِّنة والبيان والآية : كلُّها متقاربة ، سيما في عرف العلماء .

وكذلك لا يَحْسُن فيها السلب والإيجاب .

ولا يحسُن أن تقول : معى حجّة ، وليست معى دلالة أو معى دليل ، وليست معى حجة ، أو دلالة ، أو علامة ، أو بينة ، أو آية .

١١٣ — وأما النصُّ :

فحدّه في الشريعة : ما ارتفع بظهوره عن الاحتمال .

وهذا قريب من معناه في اللغة ؛ فإن العرب قالت لكل ما ارتفع : إنه نَصّ .

فقالت للمنارة : مَنَصّة .

وإما ارتفع من مكان العروس : منصّة .

ويقال : نَصّ فى سيره ، إذا أسرعَ وبالَغَ فى رفع الخطا .

ويقال : نَصّت الظَّبيَةُ جِيدها ، إذا رفعته ومدّته .

وقيل : حَدُّه فى الشريعة : ما اعتدل ظاهره وباطنه .

وقيل : ما تعذّر تخصيصه وتأويله .

وقيل : ما تأويله بتنزيله .

وقيل : ما لا يصحُّ فيه الرّفع والإبقاء .

٢١٤ — وأما الظاهر :

فما صح تأويله .

أو ما عُلِمَ معناه بلفظه مع إمكان غيره بما تريد على لفظه من دليلٍ عقلٍ أو شرعٍ ، أو ما أمكن تأويلُه على خلاف مقتضاه بدليلٍ سواه .

واستعمالُه ، فى اللغة ، فى كلِّ ما أمكن خلافُه من غير قطع على خلافه .

كقولهم : الظاهرُ من حال فلان ارتفاعُه فى أمره ، وعلوُّه فى شأنه ، إذا شاهدوا منه أماراتِ الدّولة وارتفاع الحال .

ويقولون : ظاهرُ هذا المريض أنه لا يبرأ ولا ينجو منه .

[ل ١٢ ى] والظاهر من حال فلان سترُه وعدالتُه مع إمكان الخلاف / فى جميعه .

وقد قيل : حدُّه ، فى الشريعة ، كلُّ خطاب محتَمِلٍ .

وقد قيل : كلُّ لفظ ، فى الشريعة ، فهو ظاهر .

فجعل هذا القائل : كلّ نص ظاهراً ، وكل ظاهر نصًّا .

وهذا بعيد جدا .

١١٥ — وأما العُموم :

فهو ، فى اللغة ، الشمول .

من قولهم : عَمَّهم القحط ، أو الخصْب .

وعمّهم المطر والبَرْد والحرّ .

وعمّهم الأمير بالعدل والجور ، أو العَطِيَّة أو المنع .

وحدُّه ، فى الشريعة بلفظة ما شمل شيئين ، أو حالين فصاعدا .

وقيل فى الألفاظ الموضوعة لما زاد على الاثنين على العدد: إنه عموم وجمع اصطلاحا من علماء الشريعة ، لا من حيث اللغة .

وقيـــل : حدُّه ، ما صح تخصيصه ؛ أو ما صحّ فيه الرفعُ والإبقاء .

فكل عموم وجمع فهو ظاهرٌ ، وإن كان من الظواهر ما لا يسمى جمعاً وعموما.

١١٦ — وأما الخصوص :

فحده الإفراد ، فى الشريعة واللغة جميعا ، وهذا أيضاً :

حدّ التخصيص .

وقيل فى حدّ التخصيص : إنه التمييز ؛ فيقع ذلك فى حمله فى جملة ، وفى واحد فى حَمْلِه .

١١٧ — والمُجْمَل :

(١ما فُهِم منه معنى على الجملة١) ، لا على التفصيل والتعيين :

من قولهم : أجملتَ الحساب ، إذا جملتَه جُمْلة يُعلم تفصيلها ببيان غيره.

(١–١) فى الأصل : « مافهم منه معنى لا على الجملة » .

١١٨ — والمُبْهَم :

في الحدّ كالمجمل ، وهو كل لفظ لا يُوَصِّل إلى المراد إلا على الجملة والإبهام دون التفصيل .

ومنه قولُهم : بهيمة ، لما لا يفصِحُ عن المراد .

١١٩ — والمفسَّر : ما عُلِم بلفظه معناه مفصَّلا .

١٢٠ — وأما المُطْلَق : فهو المرسَل من الألفاظ .

١٢١ — والمقيَّد : هو المحصور منها (١[أى من الألفاظ]١) .

١٢٢ — والمُحْـكَم :

ما علم معناه بلفظه ، أو ما أُحكِم بعلمه عن التناقض .

وقيل : ما تأويلُه تنزيلُه .

١٢٣ — والمُتَشابِه : ما تَشَابه معناه ؛ فلا يُتَوَصَّل إلى المقصود بلفظه .

١٢٤ — وأما دليلُ الخطاب :

[فهو] ما فُهِم مِنْ تخصيصِ مُطلقِ اللفظ بوصفٍ أو عددٍ أو قرينة ، وهو يقرب من المقيّد .

ومفهوم الخطاب ، ولحن الخطاب ، وفحوى الخطاب ، كلها قريب من دليل الخطاب ، وهو ما يفهم من الخطاب لا بصَريحه .

١٢٥ — وأما المحذوف :

فهو إضمارُ ما لا بدّ للـكلام منه .

وجَعَلَ بعضُهم مَثَلَ المحذوفِ :

قَوْلَهُ تعالى : ﴿ فَمَنْ كَانَ مِنْـكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ ﴾ [من الآية ٢/١٨٤] .

(١ـ١) زيادة للتوضيح .

قالوا : معناه ، فأفطَرَ ﴿ فَعِدَّةٌ ﴾ [من الآية ١٨٤ / ٢] .

ومِثْلُه قولُه تعالى : ﴿ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضاً أَوْ بِهِ أَذًى(١) مِنْ رَأْسِهِ فَفِدْيَةٌ ﴾ [من الآية ١٩٦ / ٢] .

ومثلُه قوله تعالى : ﴿ فَقُلْنَا اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانْفَجَرَتْ ﴾ [من الآية ٦٠ / ٢] .

يعنى : حَلَقَ ففدية ، وضَرَبَ فانفجر .

ومنهم من قال :

هذه الآيات هى من باب العموم ، يُعلم بدليل وجود الفِطْر والحَلْق والضَّرْب ، لا بالإضمار؛ لأن هذه الأفعال منها بُدّ ، لو(٢) أوجب الله تعالى العدة من غير فطر ، أو الفدية من غير الحلق ، أو الانفجار عند قوله : « اضرب بعصاك » .

فإذا صِرنا إليها عند وجود هذه المعانى ، فلِقيامِ دليل .

وقال هؤلاء : مِثْلُ المحذوف الذي لا بُدّ للكلام منه ؛ وما وجد يدلُّ على ما حذف هو مِثْل قوله تعالى :

﴿ فَأْتِيَا فِرْعَوْنَ فَقُولَا إِنَّا رَسُولُ رَبِّ الْعَالَمِينَ ، أَنْ أَرْسِلْ مَعَنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ ، قَالَ أَلَمْ نُرَبِّكَ فِينَا وَلِيدًا ﴾ [١٦ ، ١٧ ، ١٨ / ٢٦] .

فحذف منه : إتيان موسى إلى فرعون ؛ لكنه عُلِمَ بجواب فرعون : إتيان موسى إليه .

ومثلُه : قوله :

﴿ اذْهَبْ بِكِتَابِي هَٰذَا فَأَلْقِهْ إِلَيْهِمْ ثُمَّ تَوَلَّ عَنْهُمْ ـ إلى قوله ـ قَالَتْ:

(١) فى الأصل : « أذاً » (٢) فى الأصل : أقرب إلى أن يكون : « بدلوا »

يَأَيُّهَا الْمَلَأُ إِنِّى أُلْقِيَ إِلَيَّ كِتَابٌ كَرِيمٌ ﴾ [٢٨ ، ٢٩ / ٢٧] .

دلّ هذا الكلام منها على أن « الهُدْهُد » ذهب بالكتاب إليها .

١٢٦ — فأما المجاز :

فهو ضدُّ الحقيقة ، والحقيقة فى موضوع اللغة :

كلُّ لفظة استُعْمِلت فيما (١ وضعها له ١) أهلُ ذلك اللسان .

والمجازُ كل لفظ تعدّى وتجوّز به عن موضوعه إلى غيره بضَرْبٍ من الشّبه .

والفرق بينهما :

أن الحقيقة تجرى فى جميع أشكاله .

والمجاز يقتصر على ما تُجُوِّز إليه ، لا يستعمل فى أمثاله .

١٢٧ — وأما النّسْخ :

فهو التخصيص فى الحقيقة ، وإن فُرِّق بينهما ، من حيث افترق لفظاها .

فقيل لتخصيص الأزمان : إنه نسخ .

ولإفراد بعض الأعيان عن الجملة : إنه تخصيص .

فإن قيل : إذا كان المعنى واحداً فهلا قيل لتخصيص بعض الأعيان عن الجملة : إنه نسخ ؛ كما للنسخ إنه تخصيص .

[ل ١٢ ش] قيل : لأن / مِن تخصيص الأعيان النسخ ؛ لأنه مع بقاء اللفظ الأول فيما بعدَ التخصيص فلم يرتفع كلُّ اللفظ ولا كلُّ معناه ، وتخصيصُ بعض الأزمان من بَعْدُ يقتضى رفع اللفظ بالكلّية ، أو معناه ؛ فصحّ أن يسمى : نسخاً ؛ لأنه ـ فى اللغة ـ للرفع والإزالة .

(١ ــ ١) فى الأصل : « وضعه لها » .

كما يقــال : نَسَخَتِ الرياحُ الآثارَ ، ونسخت الشمس الظلّ : إذا رفعت الـكلّ .

وبالتقريب منه قيل لنسخ الـكتاب: إنه نسخ ؛ لأنه يَنْقُلُ مثلَ الـكل إلى غيره .

ويقرُبُ الاستثناء من هـــذين ؛ لأنه تخصيص أيضاً ؛ فإنه بخلاف ما تقدم فى البعض .

والناسخ فى الحقيقة : هو الفاعل للرّفع والنسخ إلا أنه يُرْجَع به إلى اللفظ الوارد بعد الأول فى نقيض معناه أو صفته وهو كالمُعْجِز هو الفاعل للعجز ، إلا أنه سميت الدلالة الظاهرة على النبى الصادق : معجز ؛ لأن عنده يَخْلُق الله العجزَ عن الإتيان بمثله ؛ لتحقيق صدقِ صاحبه .

١٢٨ — وحدُّ النسخ ـ فى عرف العلماء ـ هو الحـكمُ الرافعُ بلفظه الحكمَ الذى قبلَه بلفظه أو معناه .

والأصح ، فى حقيقة النسخ أن تقول :

بيان ما أُريد باللفظ من تخصيص الأزمان .

١٢٩ — والمنسوخ :

هو الحكم المرفوع الثابت قبله لفظاً وخطاباً .

وإن شئت قلت : المنسوخ ، ما نُسِخَ لفظه أو معناه .

ويجوز ذلك بالأخفّ ، والأثقلِ ، والمثلِ .

ومتى قُيِّدَ الناسخ بالمنسوخ حين ورُودها سمى : الأمر المؤقّت ، أو الحـكم المؤقّت .

كما أنه إذا قُيِّد الخاصّ بالخصوص سمى : استثناء .

وإذا انفصل أحدهما عن الآخر فى كل واحد من النسخ والتخصيص سميا : نسخاً وتخصيصاً .

وقيل فى حقيقة النسخ : ما يُبَيِّنُ به انقضاء مدة البعيد .

وقيل : هو رفع ما كان يَسْتقِرُّ ثبوته باللفظ لولاه .

ورفعُ الحكم قبل الشرع بالشرع ليس بنسخ؛ لأنه لم يثبت بلفظ مؤخر وسمع قبله .

١٣٠ — والتواتُر :

فحده : كل خبر تكرر عن عددٍ كَثُرُوا ، عَلِمُوا المُخْبَرَ عنه ضرورة وهو من السامع ، والتكرر فى اللغة .

وقيل : كل خبر يجب به العلم للسامع ضرورة على العادة .

وقيل : كل خبر تعذّر حصر ناقِلِيه جملةً وتفصيلا ، فيما علموه ضرورة .

١٣١ — والخبرُ المستفيض :

كل خبر منتشر عن عدد خرجوا عن حد القلة ، عن مُخْبِر علموه ضرورة .

وقيل : كل خبر عن عدد يجب العلم عنه بمخبره استدلالا .

وقيل : كل خبر عن قوم كثروا أمكن حصرهم جملة لا تفصيلا .

ومعنى تفصيلا : أنه لا يُدْرَى من جملتهم من الذى استفاض ذلك الخبر منه على التعيين والتفصيل ، كأهل قافلة ، أو قرية يُخبرون عن مُخبِر ينتشر ذلك عنهم .

١٣٢ — وأما خبر الواحد :

كلّ خبر عمن لم يدخل فى حد الكثرة ، دخل فيه : الواحد والاثنان ، إلى خمسة ، وستة ، وعشرة .

وقيل : كلّ خبر لا يَقطع السامعُ له بصدقة .

وقيل : كل خبر لم يوجِب العلمَ .

والمسنَدُ منه : كل خبر متصل رواية بالمخبَر عنه .

وهو فى عرف العلماء : كل خبر متصل بالنبى عليه السلام والمرسَل منه : كل خبر مطلق .

وحقيقتُه فى عرف العلماء : كل خبر أطلقه بعضُ الرواة عمن لم يسمعه منه سواء عاصره أو لم يعاصره . شاهَدَه أو لم يشاهده .

وهكذا المنقطِع .

وقيل : كل خبر أُطلق عن النبى عليه السلام على وجه لا يتم فيه الاتصال بالنبى صلى الله عليه وسلم .

١٣٣ — والخبرُ المجهول :

[(1)] مالا يعرف حال رواته أو [حقيقتهم] .

والتدليس فيه : أن يطلقه الراوى عمن عاصره ولم يسمعه منه .

(١ — ١) مايوجد بين معقوفتين فى هذه الفقرة بعضه مطموس فى الأصل . وهو كما تبين فى ثلاثة أماكن : يوجد فى الأول منها مايقرأ هكذا : « منهم » وهو ماخمنا أن يكون نهاية كلمة : «حقيقتهم» التى أثبتناها ، ويمثل الثانى مقدار كلمتين ، وقد رجحنا أن يكونا : « فلان أنه » أما الطمس الثالث فهو بمقدار ثلاث كلمات ، وعند نهايته بقية كلمة ظاهرة هى : « . . . إياه » وهو مايسمح بأن تكون الكلمة الأخيرة منه « خباياه » ويمكن أن يكون الكلام المطموس هو : « عن جهل خباياه » على نحو ماأثبتنا . وبهذا يستقيم سياق الكلام بالفقرة . ويمكن الرجوع للتأكد من صحتها إلى ما ورد عن الخبر المجهول بكتاب « كشاف اصطلاحات الفنون » للتهانوى (ج ٢ ص ١٨٤ ، ص ١٨٨) .

وهو مثلُ أن تقول : حدث فلان ، أو عن [فلان أنه] أخبر أو قال :

ولا يقول : أخبرنى أو حدثنى أو سمعته يقول .

فهذا لايمكن تكذيبُه قطعاً ، وفيه اتهام أنه سمعه [ممن يجهل خباياه][1] .

والموقوف منه : كلّ خبر وقف على الصحابى ولم يستند إلى النبى عليه السلام ، ويقال لهذا أيضاً : أثر .

١٣٤ — حقيقة[1] الأثر (٤١ أ ت) .

فى عرف الفقهاء : ما يُؤْثَر عن البعض من علماء الصحابة رضى الله عنهم .

[ل١٣ى] ويقال لما يُروَى / عن النبى عليه السلام : أثر ؛ فيقال : عن النبى كذا بمعنى : يُروى .

ويقال : فى هذا الباب من النبى عليه السلام آثارٌ ؛ يعنى : رواياتٌ وأخبار .

١٣٥ — وأما الإجماع :

فقيل : هو مأخوذ من الإزماع .

يقال : أجمع على كذا ، بمعنى : أزمع عليه وقطع .

فكأنهم فى حكم المسألة إذا قطعوا بالحكم قطعاً وعزماً ، قيل : أجمعوا .

وقد قيل : إنه من الجَمْع ، والاجتماع .

فكأنه شِبْهُ اتفاق أقاويلهم وأحكامهم باجتماعهم بالبدن أو بجمعهم بين أشياء يصحّ فيها الاجتماع بالضمّ والوصل .

---

(١) فى الأصل : مطموس وما يظهر منها هو (هـ) .

فأما حدُّه ، فى عرف العلماء : فهو ظهور حكم للحادثة بين أهل الصنعة فى تلك الحادثة مع عدم التنكير والمنازعة .

١٣٦ — والشاذُّ :

هو الخارج عن الموافقة بالمخالفة ، حتى إذا خالفهم الواحد قبل دخوله فى موافقتهم لم يكن خلافاً شاذًّا ؛ بل كان خلافاً معتدًّا به .

لأن الشذوذ فى اللغة : هو الخروج عن الجملة .

تشبيهاً بشذّ الواحد من الإبِل عن جملتها .

١٣٧ — وأما النادر : فهو ما وقع على خلاف المعتاد

١٣٨ — وأما المعتاد :

فما تكرر وقوعه من الحوادث على نَسَقٍ واحد .

أو ما أُعيد تكراره من الحوادث على نظام واحد .

١٣٩ — وأما العُرْفُ :

فهو ما تعورف من أُمور العقلاء على نَسَق واحد .

مأخوذ من عُرْف الفرس .

١٤٠ — وأما الاجتهاد (٤٢ ت) :

فهو تفريغ الوُسْع فى تحصيل المقصود .

ولذلك لا يقال لمن حَمَل خفيفا : اجتهد فى حَمْله .

ولذلك لم نقل لمن عَرَفَ الحكم بالنص : إنه اجتهد .

١٤١ — وأما الرأى :

فهو طلب الحق بضَرْبٍ من التأمل .

وقيل : هو استخراج صَوَابِ العاقبة .

١٤٢ — وأما الصواب :

فما أُصيب من المقصود .

وقيل : هو مُصادفة المقصود .

١٤٣ — والمُصِيبُ : هو المُصادِفُ المقصود .

١٤٤ — والخطأ : هو مخطى المقصود .

وهكذا معنى الغَلَط : وهو الباطل والفاسد .

١٤٥ — والباطل والفاسد والغلَط :

اسم لما قبُحَ من الأفعال فى الشريعة .

وقد يوصف بالخطأ والغلَط ما لا يُوصف بالقبح .

لـكن لا يُوصف بالبُطلان فى الشريعة ، إلا ما قَبُح من الأفعال فى الشريعة .

وبعضُ المعتزلة يصفُ ما قبُح من العاقل قصداً : بالقُبْح من الساهى والمخطئ والمجنون ، وإن كان لا يَرَى عليه لوماً .

فعلى أصله : كلُّ خطأ وغلط ؛ فقبيح مِنْ فاعله .

والأصح ما ذكرناه .

١٤٦ — وأما القياس (٤٣ ت) :

ففى اللغة : من التقدير .

يقال للمِيلِ الذى يُقَدَّر به الجرحُ : مِقياس .

وحدُّه ، فى عرف العلماء ، على تقريب اللغة : هو تقديرُ مالم يُعلم بما عُلِم .

أو تقول : تعليلُ حُـكْمِ الفرعِ بِعِلَّةِ حُـكْمِ الأصل .

وهذا هو المستعمل فى عرف الفقهاء .

فـكأنّ القياس : ما به يسمّى القائس ، قائساً .

فيرجع إلى فعله للقياس ، وفعله للقياس هو ما ذكرنا من التقدير أو التعليل .

ثم يصح قياسه تارة[1] إذا صادف المعنى الذى يتعلق به الحكم ولا يصح أخرى إذا ذهب عن المعنى الذى تعلق به الحكم .

وإنما يكون قياساً : إذا اجتمع فيه أصلٌ وفرع وجامعٌ بينهما وهو المعنى الموجود فى الأصل والفرع جميعا .

فحقيقة الأصل : ماصح له الفرع .

وقيل : ماعُرِف بنفسه .

وقيل : ما يُقاس عليه الفرع .

أو ما يُلْحَقُ[2] به الفرع .

أو مالم يَسْتحل بفرع غيره عنه .

١٤٧ — وأما الفرع :

فقد قيل فيه : إنه الذى عُرِفَ بغيره .

أو مالا يَثبت بنفسه .

أو ما ثبت بأصل .

أو ما التحق بأصل .

أو ما تفرّع عن غيره .

١٤٨ — وأما العلّة :

فقد يُعَبَّر عنها بالمعنى الذى يجتمع فيه الأصل والفرع .

وحقيقة العِلّة : هى الجالبةُ للحُكم .

---

(١) فى الأصل : بأنه .

(٢) فى الأصل : يلتحق .

أو المؤثرة فى الحكم .

أو الموجِبَةَ للحكم .

وقيل : إنما سُميت العلّة : علةً ؛ لأنها إذا أحدثَتْ غيَّرت الحكم تشبيهاً بعلّة المريض .

ولذلك لا يقال لصفات الله تعالى المختصة بذاته إنها علل ؛ لأنها لا تحدث بتغيير الحكم .

وقيل فى صفات الجواهر : إنها علل فى أحكامها ؛ لأنها تحدُث لتغيير الذوات بها .

١٤٩ — وأما المعلول :

فهو ما جَلَبَتْه العلة .

أو ماثبت بالعلة .

أو ما أوجبته العلة .

وقد ذكرنا أنه العلة فى العقليات ، دون الشرعيات ، وفرقنا بينهما بما يكفى .

[ل١٣ش] وقد قيل : إنما يُتسمّى / بالمعلول محلُّ العلة ، والموصوفُ هو محلُّ الصفة .

ولا خلاف فى العقليات : أن حكم العلّة هو العلة ؛ فيقع الخلاف حينئذ فى أن الحكم هل يسمّى : معلولا فى الشرع والعقل جميعاً ؟

فنهم من قال : إنه يسمى به .

ومنهم من قال : إنما يسمّى به المحلُّ الذى قامت به العلة .

ومثاله من الشرع :

الشدّة فى الخمر : هى العلة فى تحريمها ؟

وهل يسمى التحريم : معلولا ، أم نفس الخمر ؟

فمنهم من قال : نفس الخمر ، التى فيها الشدّة هى المعلول ؛ ومنهم قال :
التحريم هو المعلول ، وهو الحكم الواجب بالعلة .

والمعتلّ ، هو الناصب للعلة .

وقيل : هو المستدِل بالعلة .

والمعلَّل له : هو الحكْم ، ويطلق على السائل الذى نُصِبَت العلة له .

وقيل فى حقيقة الحكم : إنها الإيجاب .

وهذا صحيح فى أحكام العقول والشريعة .

والمعلَّل به : هو العلة نفسها .

١٥٠ — والعِبرة :

هى العلامة المقدرة .

والاعتبار : هو التقدير ؛ وهو قريب من القياس فى اللغة .

ومنه يقال : عَابَرْتُ الدراهم ، وعَبَّرْتها ، إذا وزنتها .

ويسمى الاعتبار : عِبرة ، والعِبرة : اعتبارا .

كما يقال : الدليل ، دلالة ؛ والدلالة : دليلا .

١٥١ — والشرط : ما لا يصح المشروط دونه .

كالطهارة عند القُدرة عليها ، لمّا جعلت شرْطا فى الصلاة ، لم تصحّ
الصلاة دونها .

والفرق بينه وبين العلة العقلية من وجهٍ ، وبينه وبين الشرعية من وجهٍ ،
وذلك :

أن العقلية تُفْقَدُ العلة بفقد الحكْم .

كما يُفقَدُ الحكم بفَقْدِ العلة .

ويجب فقد كل واحد منهما مع فقد صاحبه .

والشرط ثبت مع فقد المشروط .

كالطهارة تصح دون الصلاة .

والعلةُ لاتجوِّزُ وجود المعلول دون العلة .

والمشروط لايُوجد دون الشرط .

كصحة الصلاة لاتوجد دون الطهارة مع القدرة عليها .

١٥٢ — والسبب : هو الوُصْلة .

وهو ما يُتَوصل به إلى المقصود .

فيقال للحبْل : سبب ؛ لأنه يُتوصل به إلى الصعود والنزول .

قال تعالى : ﴿ فَلْيَمْدُدْ بِسَبَبٍ إِلَى السَّمَاءِ ﴾ [من الآية : ١٥ / ٢٢]

والسبب : هو العلة ؛ سيمّا فى العقليات .

واتفقوا على إطلاق اسم : القياس والعلة على المعانى الشرعية، غير أنهم اختلفوا : أنه حقيقةٌ فيها كالعقليات أم لا ؟

فنهم من قال : هى أمارات وعلامات على الأحكام؛ لأنها علل — وإن العلل الحقيقية[1] : هى الموجِبات — والشرعيات غير موجِبات ؛ فإنها كانت قبل الشريعة منفردة عن أحكامها مع وجودها .

وكذلك بعد النسخ تكون موجودة بلا حُكم .

وإنما صارت بهذه الأحكام بجعل جاعل، لا بأنفسها ؛ بخلاف العقليات الموجِبة لأحكامها بأنفسها وأعيانها .

---

(١) فى الأصل : الحقيقى .

ومنهم من قال : هى عللٌ على الحقيقة ، ما دام الشرع قائما ، وقيام الشرع أحدُ أوصافها؛ فهى مع هذا الوصف موجِبة لا محالة ؛ وفقدُ الشرع فقدٌ لبعض أوصافها ، وفقدُ شرط فى العلة يَحلُّ بحكمها — عقلية كانت أو شرعية .

وهكذا الاختلاف فى الألفاظ المفيدة لأحكام الشريعة وما يفهم بها من المعانى المقصودة أنها هل هى أدلة عليها حقيقة ؟

فمنهم من قال : إطلاق الأدلة فيها تجوُّز وتوسُّع؛ لأنها لاتفيد الأحكام والمعانى بأنفسها ، والدلالة هى التى تُوَصِّلُ إلى المدلول بنفسها، وهى كانت أنفسَها ، قبل الشرع والوضع غيرَ دالة عليها ، حتى جُعلت لها ؛ لكنها أمارات وعلامات ، كذلك ، لايجعل الجاعل ، وهى كاللغات صارت مفيدة بالتوقيف[1] والاصطلاح .

١٥٣ — ومنهم من قال : هى مع ورود الشرع بها لتلك الأحكام والمعانى حقيقةٌ كأدلة العقل .

وهذا مبنىّ على أصل ، وهو[2] .

أن المعجزة الدالة على صدق الرسل ؛ أهى كذلك بنفسها أم لا ؟

فاختَلَفَ فيه قول أبى الحسن الأشعرى رحمه الله فتارة يقول :

إنها لنفسها دلت على الصدق ، كالفعل المحكَم دلّ على عِلْم فاعله ، فعلى هذا لم يجوِّز ظهورَها على يد كاذب ؛ لأنها وإن صارت كذلك بمجموع أوصافٍ بجعل جاعل ؛ فما دامت تلك الأوصاف ، فهى دلالة بنفسها على الصدق .

---

(١) فى الأصل : بالتوقف .   (٢) فى الأصل : وهى .

وتارة يقول : إنها دالّة على الصدق ؛ لوقوعها على وجوه مخصوصة تجوّز وقوعَها ، لا على بعض تلك الوجوه غير[1] الدالّة .

وجوّز ظهورَها على يد الكاذب ، مع فَقْدِ بعضِ تلك الوجوه .

واختلفوا في تسمية العلة :

[ل١٤ى] ١٥٤ — /فمنهم من قال : هي ـ في اللغة ـ مأخوذة من العَلَل ، وهو التكرُّر ، ويقال للشَّرْبة الثانية : عَلَلٌ .

والصحيح أنها ـ في اللغة ـ وُضعت لما به يتغيّرُ الوصفُ على المحلّ ؛ إذ لو كان من التكرر لكانت الشَّربةُ الثالثة ، وما بعدها بهذا الاسم أوْلى .

ولما خَصّ به الثانية ، علمنا أن العَلَل أيضاً ليس التكرُّر .

١٥٥ — وأما طردُ العِلة فهو جَرْيُها في الحُكْم على موافقة الأُصول ؛ ومتى سَلِمَتْ على الأُصول ، وأمكن كونُها علة ، دلّ جَرْيُها على موافقة الأُصول على صحتها .

والطردُ بهذا الشرط دلالةُ صحة قياس الشرع ، بيانُه: أنه لاشيء يُدّعَى به فسادُ القياس ، إلا وكان ذلك إبانة لمخالفيه لبعض الأُصول ـ من كتاب ، أو سنة ـ أو وجودها في أصل آخر .

بخلاف حكمها ، أو يُعارضها مثلها ، أو أقوى منها ـ أو دعوى هي أصحُّ من دعوى المحتج بها ـ وهي المنع ، أو عدم التأثير ، أو القولُ بموجَبها مع تعرِّي موضع النزاع عن تناولها له ، أو دَعْوى فقدِ العكس ـ وذلك ليس بشرط؛ فكأن جميع هذه ، أو واحد منها يُدّعى بها فسادُها ،

(١) في الأصل : دالة .

وهى الأصول ؛ فإذا سلمت عن هذه أجمع ، ووافقتها جميعها ، كان ذلك طرداً لها على موافقة أصول الشرع .

ولهذا قلنا : يكفى فى صحتها جريها على الأصول ، ولا يجب على المعتل بعلة الشرع أن يكشف عن وجوب تعلق الحكم بها ، لا محالة حتى يعلم كونها موجبة ؛ إذ الإيجاب فى علل الشرع لا على القطع ؛ بل يجوز أن يدل القياس على حكم والموجب له غيره ؛ ويكون ذلك القياس دلالة على ثبوت الحكم بشىء آخر غير هذا القياس ؛ فيكون أثر القياس الكشف عن ثبوت الحكم عن ذاك الحكم ، إذا كان هذا القياس أمارة على ثبوته ، قد يجوز أن يكون واجبا بهذا القياس ، فيكون مع كونه أمارة موجباً ، ويكون واجبا بغيره ؛ فيعلم كونه أمارة على ثبوت ذلك الحكم ، فلا يكون ذلك الحكم إلا ثابتا ، ويجوز بعد ذلك ألا يعلم موجب ذلك الحكم ، وعليه ويجوز أن يعلم سببه وموجبه .

ونحن نكشف عن هذا بمثال يتضح به ما ذكرناه بعد هذا فى موضع هو أولى بذكره فيه ، إن شاء الله[1]

١٥٦ — وأما حقيقة العكس :

فهو وجود العلة بوجود الحكم ، على عكس الطرد ؛ فإنه وجود الحكم بوجود العلة ، وفقد الانعكاس : وجود حكم علة فى موضع مع فقد تلك العلة بعلة أخرى ، أو بأمر ليس بعلة .

---

(١) ينظر فصل فى الكلام على المعانى والتعلق بها [ل ٢٣ ى من المخطوط] .

١٥٧ — وأما حقيقةُ العلة المركبة من المختلف :

وهى التعليل بمتفقٍ على الحكم مختلفٍ فى معناه، ويكون ذلك فى الأصل والوصف وفيهما .

١٥٨ — وحدّ الاعتراض :

مقابلةُ الخصم فى كلامه بما يمنعه من تحصيل مقصوده بما بَايَنَهُ .

وقيل : مُمَانَعةُ الخصم بمساواته فيما يورده .

وهو فى اللغة : من المنع .

يقال : اعترض فى الطريق معترِض ، أى : منعنى من سلوكه .

ويقال : عَرَض لفلان أمر ، إذا ورد عليه مانع مما كان يريده ويَهْوَاه .

فلما كان الخصمُ يمنع خصمه من نفوذه فى مقصوده بإيرَادِه ما يساويه على خلافه ، سمى : اعتراضا ، على التقريب مما فى اللغة .

١٥٩ — ثم الاعتراض : ينقسم — فى عرف العلماء — وجوهاً :

منها المنع ، ويسمى بثلاثة أسماء :

يقال . منعٌ وممانَعَةٌ ومطالَبَة .

ومنها : بيانُ فساد الوضع .

ومنها : عدمُ التأثير .

ثم دعوى الاشتراك فى الدلالة ، ويسمى ذلك فى العلل : قلباً وفى الظواهر : اشتراكا .

ثم المُنَاقَضَة . .

ثم القول بموجِب العلة .

ثم الفرق .

ثم المعارَضة .

وكل معارَضة فى القياس مُضَمَّن بفرق .

١٦٠ — وحَدُّ المطالبة :

هو مؤاخذة الخصم بتبيين الحجة .

وهى على وجهين :

مطالبةٌ ببيان أصل الدلالة وإثباتها .

ومطالبةٌ ببيان وجه الدلالة .

١٦١ — وأما المنع (٤٤ ت) : فهو إظهار دعوى المخالفة .

١٦٢ — وأما فساد الوضع :

فهو عَوْدُ[1] الوضع بما يقتضى فساد الموضوع .

ويكون ذلك فى القياس وغيره .

١٦٣ — وأما التأثير :

فظهور تعلق الحكم بالمعنى .

وفقدُ التأثير وعدمُه : ألّا يظهر تعلق الحكم بما يدّعيه متعلِّقاً به ؛

وليس شرط التأثير فَقْدَ الحكم بفقد العلة ؛ فإن هذا شرطُ العكس — [ل١٤ش] ولا يجب ذلك إلا فى علل العقل ، وفقْدُ التأثير فى علل / الشرع قد يكون فى كل أوصاف العلة وفى بعضها ، على ما يرد بيانه ، إن شاء الله تعالى[2] .

١٦٤ — وحدُّ الاشتراك فى الدلالة :

مساواة الخصم خصمه فيما يورده على التفاق .

(١) فى الأصل : « دعوى » .

(٢) انظر « فصل فى بيان عدم التأثير » [ل ٤٨ ى من المخطوط] .

١٦٥ — وحدُّ النقض :

انتفاء الحكم عما ادُّعِيَ له من العلة .

وقيل : وجودُ العلة مع فقد ما ادُّعِيَ من حكمها .

وقيل : إبراء العلة حيث لا حكم .

١٦٦ — وأما القول بموجِب العلة :

فهو موافقة للخصم فى حكمها مع خروج موضع النزاع عنه .

١٦٧ — وأما الفرْق :

فهو المعارضة المتضمِّنة لمخالفة الفرْعِ الأصلَ فى علة الحكم .

١٦٨ — وأما المعارضة :

فهى ، فى اللغة ، من الممانعة .

وفى عُرف الفقهاء : مُمانَعة الخصم بدعوى المساواة .

أو مساواة الخصم فى دعوى الدلالة .

١٦٩ — وأما الترجيح : فهو التمييل .

وقيل : هو تقوية أحد المتعارضين .

وقيل : هو التسبيق لأحد المتعارضين .

وقيل : هو التفويت لأحد[1] المتنافيين .

وقيل : هو تغليب أحد المتقابلين .

١٧٠ — وأما السؤال : فهو الاستدعاء .

وقيل : هو الطَّلَب .

وقيل : هو استدعاء الجواب .

---

(١) فى الأصل مكررة .

وقيل : هو الاستخبار .

هذا إذا لم يكن معبرًا عن أصله فى اللغة ؛ كقولك : أزيدٌ ، فى الدار ؟

ويكون فى صورة السؤال ما يكون معبرًا فى اللغة عن أصله ، إلا فى المعنى ، كسؤال تقرير ، وسؤال تنبيه ، وسؤال توبيخ .

فسؤال التقرير كقوله تعالى : ﴿ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ﴾ [من الآية ٧٢/٧].

وقوله : ﴿ أَلَيْسَ اللهُ بِكَافٍ عَبْدَهُ ﴾ [من الآية ٣٦ / ٣٩] .

وقول الشاعر :

ألستم خير من ركب المطايا وأندى العالمين بطون راح ؟! (٤٥ت)

والتنبيه ، كقوله سبحانه : ﴿ وَمَا تِلْكَ بِيَمِينِكَ يَامُوسَى ﴾[١٧/٢٠].

والتوبيخ، كقوله تعالى:﴿ كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللهِ ﴾ [من الآية٢٨/٢]-

١٧١ — وأما الجواب :

فهو الخبر المضمّن بمعنى السؤال .

فلا جواب إلا خبرٌ ، ومِن الخبرِ ما لا يكون إلّا جوابًا .

١٧٢ — وأما الاستشهاد :

فطلب الشهادة .

وفى عُرْف الفقهاء : طلب الموافق لما ادّعاه ، أو طلبُ وفْقَ الدعوى .

١٧٣ — وأما الإلزام :

فهو دفعُ كلام الخصم بما يُوجب فصلا بينه وبين ما تضمّن نُصْرته .

١٧٤ — وأما الحُكْم :

فقد قلنا : هو الإيجاب ، وذلك جائز فى العقول والشريعة .

وقيل : معناه فى عُرْف الشرع : كلُّ قوم ملزِم .

أو ما لا يؤمَنُ بالمخالفة فيه اللّوْمُ .

١٧٥ — وأما المُلْكُ : فحدُّه التصرُّف .

فعلى هذا يوصف[1] غيرُ الله تعالى بأنه مَالك .

ومنهم مَن قال : لا مَلِكَ فى الحقيقة إلا الله تعالى .

ولا مالك حقيقةً إلا الله ، فعلى هذا حدُّه : الاختراع ، وجعل العَدَم وجودا .

ووَصْفُ غير الله : يا مالك ، توسُّعٌ وتَجَاز .

ومتى أُضيف المُلْكُ إلى العبد ، فمعناه أن له فعله .

أو له التصرف .

أو له إكسَابُهُ .

والمِلْك فى الأعيان والأجسام لله تعالى على الحقيقة ؛ لأنه خالقها ومسبِّبُها .

وإذا قيل فى عينٍ : إنه مملوك للإنسان ، فمعناه : أنه يتصرف معه فى نفسه ، على ضربٍ من الانتفاع ؛ فإنَّ تصرُّفنا فى الأعيان المنفصلة عن محلِّ القدرة مُحَال ؛ وتصرُّف الإنسان فى نفسه ضَرْبٌ من الاعتماد يكتسبه بقدرته ، لا أنه يتصرف فى محل قدرته ؛ فإن محلَّ قدرته عينٌ لا تقبل التصرُّف إلا بأن يوجَد ويُحدَث فيه عَرَضٌ ؛ فإذا كان ذلك العَرَض مما يكتسبه المكتسِب ، يصير كسباً له بقدرته .

فإذا لم يكن منهيًّا عن ذلك الاكتساب قيل : إنه مَلَكَه ، وإذا نُهِيَ عنه قيل : إنه لم يَمْلِكْه .

وبملك التصرُّف في العين لا يُوصف بأنه مالك العين ؛ فإذا قيل فى الواحد منا إنه يملك العين ؛ فمعناه : أنه مطلق التصرُّف فيها ، وبه فارَقَ الغاصبَ والوكيل .

(١) فى الأصل : « الوصف » .

١٧٦ — وأما الطاهر والنجس :

فإنه يرجع فى التحقيق إلى تصرُّفات أهل التكليف وتركها ؛

فحدّ الطاهر : ما حلّ القربان منه على الإطلاق .

وقيل : ما لا يجب اجتناب المصلى عنه .

قال : ثم اجتنابُه وإقدامُه تصرُّفُه .

وإذا قيل فى العين : إنها نَجِسَة ، فمعناه : أن أهل التكليف مُنعوا من قُرْبانه بكل وجه عند الاختيار .

[ل١٥ى] / وقيل : حدُّه ما وَجَب اجتنابُ المصلى عنه بوجه .

والتحريم فى العين ضَرْب من التنجيس ؛ حتى إذا عمّ التحريم فيه على أهل التكليف على الإطلاق قيل : إنها نَجِسة على الإطلاق .

وإذا مُنع منه بعضُ أهل التكليف وُصف فى حقه بالنجاسة ـ ولذلك يقال : هذا مالٌ خبيث غير طاهر ، إذا كان محرّما على غير مالكه ؛ فيكون فى حقّ غير مالكه كالنجس .

ويقال : مالٌ طيب طاهر ـ إذا لم يُعلم فيه وجه من التحريم فى حق من جُعِلَ طيِّبا طاهرا فى حقه ؛ فيكون كالعين الطاهرة فى حقه !

١٧٧ — وأما الجَدَل :

فقد ذكرنا حدّه ؛ وهو ينقسم إلى سؤال وجواب .

ومنهم من قال : إلى ثلاثة .

فزاد الإلزام ، وهو داخل فى السؤال ؛ لأنه طلبُ الانفصال .

١٧٨ — والحروف التى يقع بها السؤال ، تسمى : أدواتِ السؤال .

اختلفوا فى أنها : كم هى ؟

فالذى عليه جمهور أهل النحو أنها عشرة :

هل

والألف

وأم

وما

ومن

وأى

ومتى

وكيف

وأين

وكم

وبعض الفقهاء زاد عليها ثلاثة :

لم

وعمّ

وبمَ

ومنهم من زاد اثنين أيضاً : أمّا وألّا ، حتى صار خمسة عشر .

وأهل النحو يقولون : هذه الزيادات داخلة في تلك العشرة فإنّ أصلَ « لم ، وبم ، وعم » : « ما » .

غير أنه لما أسقط منه الألف، بقى الميم ؛ فتعذر استعمالها فأضيف إليها : لام ، أو عين ، أو باء .

وكذلك « أمّا ، وألا » فأصلها الألف .

واستقصاؤها يطلب من كتب النحو ؛ لكنا أشرنا إلى مالا بدّ المتفقهِ منه .

١٧٩ — أمّا « هل » فظاهرةٌ » : الاستخبار ، ويردُ بمعنى « قد » كقوله تعالى :
﴿ فَهَلْ وجدتُم ما وعد ربكم حَقًّا ﴾ [من الآية ٤٤ / ٧] .
وقوله : ﴿ هل أتى على الإنسان ﴾ [من الآية ١ / ٧٦] .
بمعنى « قد » ولا يُصار إليه إلا بدليل .
وجواب « هل » : « نعم » أو « لا » .
فإذا قال : هل كان ـ أو هل يكون ؟
فتقول : لا ، أو نعم .
و « هل » بظاهره لايستعمل إلا فى موضع الشك ؛ فيُسأل به عما شُكَّ فيه جملة وتفصيلا .

١٨٠ — والألف إذا قابلها « أم » فجوابها التعيين والتخصيص كقوله : أعندك دراهم ، أم دنانير ؟ ـ أعندك فلان ، أم فلان ؟
فجوابه أن تُعَيِّن أحدهما ، ولا يكون جوابُه « لا ، ونعم » .

١٨١ — و « أم » حَرْف ، لا يُعادلها إلا الألف ؛ لأنها من حروف الاستفهام ؛ فلا يقوم مقامها ما هو أضعف منها .
ولها موضعان ، أحدها هذا ؛ والثانى يَدْخل لقطْع الآخِر عن الأول ، ولا يكون هذا إلا عقيب خبر .
ويفارق حرفَ « أو » لأنه لطلب مُعَيّن ، ويكون مع الشك .

١٨٢ — وحرف « ما » أعمُّ حروف السؤال ، وإن كان الألف هى أصلا فيه ؛ فيقع به السؤال عن الجنس ، والوصف .
وربما قامت مَقام جميع أدوات السؤال ، لكثرة تصرفها .
فإذا قيل : ما عندك ؟

فتقول : عندى ثوب ، أو دابة ، أو دراهم .

وإذا أضافه إلى عَيْن ، فيكون سؤالا عن الوصف .

كقولك : ما ثوبك ؟ وما فرسك ؟ وما مالك ؟

ويستعمل بمعنى « كم » ، فيقال : ماعدده ؟

وبمعنى « كيف » فيقال : ما حاله ؟

وبمعنى « متى » فيقال : ما زمانه ؟

فلهذا قلنا : إنه أعم هذه الحروف .

ثم بعدها فى القوة « أم » وقد بيناها قبلُ .

وحرف « ما » يدخل على الاسم ، والفعل ، والظرف ؛ فيقال : ما زيد ؟ وما فعلت ؟ وما عندك ؟

فظاهره لاستفهام مالا يعقل .

ويستوى فيه الوِحْدان والجمع والذكور والإناث .

١٨٣ — و « أىّ » فلا يكون إلا بعد « ما » حتى إذا قال : ما ثوبك ؟ فقال : قطن ، كان جواباً مبهما فتقول : أىّ قطن .

فكان دخول « ما » للجنس .

ودخول « أى » لتنويع الجنس .

فكان أخصّ مِن « ما » فلذلك كان بعد « ما » و « من » يؤكّد « ما »[1] .

وعمومَها : أنه يستفهم به عمن لا يعقل .

---

(١) فى الأصل : تأكد .

١٨٤ — و « من » لا يستفهم به إلا عمّن يعقل .

وقوله تعالى : ﴿ وَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى بَطْنِهِ ﴾ [من الآية ٤٥ / ٢٤] مجاز ، كما أن قوله : ﴿ وَالسَّمَاءِ وَمَا بنَاهَا ﴾ [٥/٩١] فيمن يعقل مجاز ، وإن قيل فيه : إنه حقيقة .

١٨٥ — و « أين » يُستفهم به عن المكان .

و « متى » عن الزمان ؛ فإذا قُرِن به؛فقيل: « متى ما » صار شرطا .

١٨٦ — و « متى » يَدُلّ على الفعل ، أو على الاسم الذى فيه معنى الفعل دون الاسم المحض ؛ فيقال : متى دخل ؟ ، ومتى خرج ، أو يخرج ؟ فهذا على الفعل .

ويقال : متى الخروج ؟ فهذا على الاسم الذى فيه الفعل .

ولا يصح أن يقال : متى زيد .

١٨٧ — و « كيف » سؤال عن الصفة والحال .

ولا تستعمل فى صفة لا تكون حالا ؛ لأن الحال لا يُصرَف بها المعنى؛ فيكون الشيء كذلك مرة ، وعلى خلافه أُخرى .

١٨٨ — و « كم » يُستفهم به عن العدد .

١٨٩ — واعلم أن كل سؤال يقابله جواب مطابق له ؛ وإنما يكون مطابقا له ؛ إذا اقتضاه السؤال ، من غير تعيين زيادة أو نقصان ، أو عُدُول .

فالمطابِق: هو أنه إذا قيل: العالَم قديم، أو حديث؟ فيقول[1]: حديث.

وأما الزائد كقول السائل : يحرُم النبيذ المطبوخ ؟ فتجيب : بأنى أُحرِّم جميع الأنبذة .

(١) فى الأصل : « قيل » .

والناقص أن يقول : أتحرِّم النبيذ ؟

فتقول : أحرِّم المطبوخ .

والمعدول ، أن تقول فى جوابه : حرّمه بعض الفقهاء .

وتكون الزيادة فى العبارة لا فى المعنى ، كما يُقال : تحرِّم النبيذ ؟

فتقول : أحرِّمه ، وأحظِّره ، وأؤثِّم شاربه .

وكما تقول فى السؤال عن حدث العالم : محدث ، مستفتح ، له أول[1]، لم يكن ؛ فكان .

١٩٠ — والسؤال الجدلى (٤٦ ت) : ينقسم أربعة أقسام :

ومنهم من قال : هو خمسة ؛ فقال :

أوله سؤال عن هَلِّية المذهب ، يعنى : هل لك مذهب ، أم لا ؟

ثم عن نفس المذهب .

ثم عن البرهان .

ثم عن تصحيح البرهان .

ثم عن الخروج والتَّفَصِّى عن الإلزام .

ومنهم من قال : إذا سأله عن المذهب ، فقد سأله عن هلّية المذهب .

ومنهم من زاد فقال : وسؤال عمّا به المذهب .

وهذا عين السؤال عن المذهب ؛ لأنه يقول : ما تقول ؟ وما قولك ؟

ومنهم من قال : السؤال الجدلى قسمان :

عن المذهب ، وعن تصحيحه .

والإلزام بالمقابلة وغيرها ليس من السؤال فى شىء ؛ بل دخل فى تصحيح المذهب السؤالُ عن الدلالة ووجهها ؟

---

(١) فى الأصل : « أو » .

وهذا لا يصح ؛ لأن الإلزام بالمقابلة وغيرها ، والسؤال عن الدلالة ، ووجه الدلالة ، غير السؤال عن تصحيح المذهب .

والمشهور أن أقسامه أربعة، وكلّ سؤال فى مقابلته جواب، إما صحيح أو فاسد ، يتعدد أحدهما بتعدد الآخر : أربعة كانت أو أقل أو أكثر .

ومتى سأله عن وجه الدلالة ؛ فقد طالبه بما يستمر دلالة .

ولا تستقيم دلالة يُعْلَم بها الحكم الأَوْلى[1] ، يكون ممنوعا ومنقوضا ومقلوبا[2] ؛ فكان ذلك سؤالا عما يكشف عن الحكم ولا يكون كذلك، إلا ويكون سليما عما ذكرناه .

غير أنه وإن أورد السؤال على جهة المناقضة ، أو القلب ، أو الممانعة ؛ فقد سأل عن وجه الدلالة ، حتى زاد قوم فقالوا :

السؤال الرابع ـ وهو المقابلة ـ يندرج فى السؤال عن وجه الدلالة ، وإن مقابلته بما يناقضه أو يعارضه ، أو يقلب كلامه ، أو يُفرِّق بين الجمع، مُطالبةٌ بوجه الدلالة .

ولهذا قيل : السؤال قسمان ، وإن كان المشهور ما ذكرناه .

١٩١ — ثم اعلم أن هذه الأسئلة تترتب :

فالسؤال عن ماهية[3] المذهب مرتب على السؤال عن المذهب على قول من قاله .

---

(١) فى الأصل : الأولى .

(٢) فى الأصل : « معلوما » وقد وجدنا أن الأنسب هو ما أثبتناه اعتماداً على ماورد بعد ذلك مباشرة عن السؤال تال : « على جهة المناقضة أو القلب أو الممانعة » .

(٣) فى الأصل : « هلية » .

ولقد اعتمدنا فى هذا التصحيح على رأى الجوينى نفسه (ينظر من س ١ إلى س ٦ فقرة ١٩٠ .

والسؤال عن الدلالة بعد السؤال عن معرفة المذهب، وعن وجه الدلالة بعد المعرفة بما يدّعيه دلالة .

والإلزام بالمقابلة وغيرها بعد المعرفة بوجه الدلالة ، إلا على قول من جوّز الإلزام على المذهب ؛ فإنه يقول : يجوز الإلزام على المذهب بما يُلزمه الفصل .

وهذا في التحقيق سؤال عن الدلالة ؛ لأنه استغراق بما يوجب الفرق بين ما يقوله ولا تقوله ، والفرقُ لا يقع إلّا بما هو دلالة .

والأولى ألا يُقبَل الإلزام على المذهب ؛ فإنه يخرج بالكلام بينهما عن طريقة الجدل، ويختلط حتى لا يتبين تحقيقُ المقصود لهما؛ وبالله التوفيق.

١٩٣ — واعلم أن الإلزام على الدلالة ـ هو مؤاخذة المستدل بطردها ـ ويكون ذلك بعد المطالبة بوجه الدلالة ؛ لأنك لاتؤاخذه بطردها إلا وقد سلّمت له ما ادّعاه دلالة .

وليس للسائل أن يقول : لِمَ تقول كذا ؟ أو هلّا قلت كذا في الضرب الأول والثاني .

وإنما يقوله ، وهو في القسم الثالث والرابع ؛ لأنه يقصد بهذا الطعنَ والإفساد ، ولا يتمّ ذلك إلا بعد ذكر المذهب والدلالة ؛ لأن السؤال عن المذهب والدلالة ليعرفَهما ؛ لا ليَطْعن فيهما .

فإذا عَرَفَهما حقيقة يكون له الطعن ؛ فيصح له ذلك بعد هذين في الثالث والرابع .

ولهذا قال جمهور أهل النظر : إن السائل إذا كان عالما بمذهب المسئول وكان مذهبه مشهوراً عنده ـ لا شك فيه ـ كان له أن يبتدئ بالسؤال عن الدلالة .

وإذا كان يَعلم أن دليله فى ذلك المذهب أمر معلوم لايتعداه كان له الطعن ـ ابتداء فى دلالته .

١٩٣ — ثم ينقسم سؤال السائل إلى وجوه :

منها ما يُعَيِّن الحكم عليه بالسؤال ، فيقول : النبيذ حرام ، أم حلال ؟

[ل ١٦ ى] فيجب كون / جوابه جزءاً من السؤال ؛ فتقول : حلال ، أو حرام .

فهذا يسمى : سؤال حجر ومنع .

ومنها ما يكون مُبْهما ، ويكون قَصْده تفويضَ الأمر إليه فيقول : ما تقول فى النبيذ ؟ ويسمى سؤالَ تفويض .

ومنها ما يكون سؤاله مجملا ، ولا يظهر به قصدُ السائل ؛ فيحتاج إلى إعادة السؤال عند جواب المسئول .

مثل أن تقول : المسلم هل يُقتل بالكافر ؟

أو تقول : الطهارة ، هل يجب ترتيبها ؟

فيقول المسئول: ببعض الكفار يقتل دون بعض أو فى بعض الطهارات ترتيب دون بعض .

فيحتاج السائل إلى تعيين السؤال ، فيقول :

المسلم ، هل يقتل بالكافر الذمىّ ؟

أو الطهارة الصغرى ، أو الوضوء ، هل يجب ترتيبها ؟

فيكون طعنا فى سؤاله الأول ؟

ومتى سأل عما لا يشتبه على عاقل كان طعنا فى سؤاله ؟

كمن يقول : هل العالمَ موجود ؟

وهل فى الدنيا مكة ؟

وهل هذا الشخص ، أو هذا الجبل موجود ؟ يشير إليه ؟ وما شاكل ذلك ؟

وهذا لا يُجاب ، ولا يُلتفت إليه ، ولا يُعبأ بسؤاله ؟

ومتى سأل سؤالا مطلقا، ينقسم عند المسئول والسائل، أو عند أحدهما يكون مخطئاً ، حتى يُعَيِّنَ ، مثل أن يقول :

الحج ، هل يَفسُد بمحظوراته ؟ فهى عندها تنقسم .

وهل يُقتل المسلم بالكافر ؟ فهو ينقسم عند المجيب .

وهل فى الخَيْل زكاة ؟

فهو عند أهل الكوفة ينقسم ؛ يجب فى الإناث دون الذكور .

وإذا كان منقسما عند السائل، كالحنفى[1] سأل شافعيا عن بيع المدَبَّر ؟ مُفترِق للحكم عنده بالإطلاق والتقييد ، وإن كان التدبير المطلق والمقيد عند المسئول سواء ؟

فيكون مخطئاً فى إطلاقه إذا انقسم عنده ؟

ومتى عَيَّن السائل ولخّصه بموضع النزاع ؛ فأخذ المجيب فى جواب عامٍّ ، ثم قسّمه كان مخطئاً عاجزاً .

مثل أن يسأله عن وجوب القَوَد على المسلم بقتل الذِّمّى الذى لم ينقض عهده ؟

فأخذ المسئول بأن الكُفّار على أضرب .

وكما يسأله عن السَّلَم الحالِّ ؟ فيقول : العُقُود منقسمة .

(١) فى الأصل : كالحنيفى .

وهكذا إذا زاد فى الجواب على السؤال ، على ما بيناه ؛ ولا يكون تلك الزيادة تعلّق بالسؤال ، كان المجيب مخطئاً ؛ ومصيباً ، إذا كان لها تعلّق بالسؤال .

كجواب النبى عليه السلام حين سئل عن التطهُّر بماء البحر فقال : « هو الطهور ماؤه ، الحِلُّ ميتته »[1] .

فهذه زيادة مَرضيّة ؛ لأنه بيّن تطهيره ، وإن مات فيه ما مات ؟

وحين سألَتْ المرأةُ عن الصبى الذى رفعته عن هودجها : ألهذا حجٌّ ؟ فقال عليه السلام : « نعم ، ولك أجر ! »[2] .

ولأجرها تعلق بحجّه ؛ لأنها المتولّية لأمره فى إتمام حجه .

وإذا كانت المسألة عامّة[3] الحكم فى جوانب كلّها على الخلاف ؛ فالأوْلى بالسائل أن يعيّن الموضع الذى تكونُ الشبهة عليه فيه أكثر ، والكلام عليه فيه يَسْهل ، وعلى المسئول أشدّ ؛ فربّما يُعيِّن المسئول الكلام فيه ويفرض الدليل عليه ؛ فإذا أطاقَ ربما فرض الكلامَ حيث يتعذر على السائل مكالمته ، ولا تنحلُّ شبهته بكلام المجيب فى ذلك المكان ، غير أن الأمر إلى المسئول فى الفرض ؛ فإن عيّن السائل عليه مكانا ، فله أن ينقله إلى أى جانب شاء ؛ فإن خيّر المسئولُ السائل فى فرض المسألة

---

(١) وروى أيضا « [الحلال] ميتته » أخرجه أبو داود : طهارة ٤١ — الترمذى طهارة ٢٠ب— النسائى : طهارة ٤٦ ، مياه : ٤ ، صيد ، ٣٥ — ابن ماجه : طهارة ٣٨ — صيد ١٨— مالك فى الموطأ : طهارة ١٣ — صيد ١٣ الدارى : وضوء ٥٣ صيد ٦ — ابن حنبل : ٢ / ٢٣٧ ، ٣٦١ ، ٣٧٨ ، ٣٩٣ — ٣ / ٢٩٣ — ٥ / ٣٦٥

(٢) أخرجه مسلم : حج ٤٠٩ ، ٤١٠ ، ٤١٨ — أبو داود : مناسك ٨ — الترمذى حج ٨٣ . النسائى حج ١٥ ، ابن ماجه : مناسك ١١ ، ومالك فى الموطأ : حج ٢٤٤ — ابن حنبل ٣ / ٤٠٣— ٤ / ١٧٥

(٣) فى الأصل : عام .

فى جانب ، فاختار جانبا يصعب على المسئول الكلام فيه ، لم يكن له نقل السائل بعده ؛ فإن فَعَلَ كان منقطعا ، وإن أطلق السائلُ سؤالَه فى مثل هذا وأطلق المسئول حوله بحيث يعم جوانب المسألة ، ثم بعد الشروع فى النظر وإقامة الدلالة على الإطلاق تزيّد فرض المسألة وتعيينها فى بعض الجوانب كان منقطعاً ، لأنه بإطلاقه فى جوابه ودليله تضمن نُصْرَةَ المسألة بأطرافها وقد ظهر عجزُه عن تصحيحها بما ذكر من الكلام .

اللهم إلا أن يكون دليلُه يتضمن التعيين والتخصيص لجانب دون جانب ، كان غير منقطع ، وإن كان جوابُه وفتواه مطلقاً عليها .

١٩٤ — وليس للسائل مطالبةُ المسئول بتعيين الدلالة ؛ كما ليس له ذلك فى الفتوى فيقول : لا نستدل إلّا بالدليل الفلانى ، أو فى الموضع الفلانى ، إلا أن يكون السائلُ مسترشداً مستهدياً فيقول : كيف وجْهُ التعلق بالدليل الفلانى ، أَوْ وجه[2] تصحيح الجانب الفلانى ؟

أو يقول : هل فى المسألة من دليل العقل ، أو من السنة المتواترة ، أو من نوع كذا من الإجماع ، أو القياس ؟

فيكون سؤاله صحيحا ، والمسئول بإجابته إلى ذلك مأخوذاً مصيباً .

ومتى بنى المسئولُ كلامَه على مقدمة أو مقدمات كانت[3] كلها [ل ١٦ش] على الخلاف ، / فللسائل مطالبته بتصحيح كل مقدمة على الترتيب إلى أن ينتهى إلى الفرع المقصود بالسؤال .

وله أن يُسلِّم له تلك المقدمات ويُبيِّنَ أن هذا الفرعَ[4] لا ينبنى عليها.

---

(١) فى الأصل « تزيد » .

(٢) فى الأصل : « أوجه » ، وقد أضفنا « و » ليكون : أووجه ليستقيم المعنى .

(٣) فى الأصل : « كان » . (٤) فى الأصل : « النوع » .

وله أن يجرِّد الكلام فى هذا الفرع ويبيِّن فساده ، مع تسليم تلك الأصول إذا قدر عليه .

ومتى امتنع المسئولُ عن جواب ما يُسأل عنه إلا بالبناء على غيره وكَشَفَ عن وجه صحة ابتنائه عليه ، لزم السائلَ متابعتُه وتركُ ما فَرَضَ به سؤاله ؟

فإن لم ينفِّذْ للمسئولِ إلا بالكلام فيما بَيَّن وفرض فيه سؤاله كان مُتَعَنِّتاً ، لا يناظَر .

اللهم إلا أن يكون المسئولُ غيرَ قادر على بيان كيفية البناء ؛ حينئذ كان هارباً ، والسائل فى ترك متابعته له مصيباً .

وإذا بان للسائل وجهُ البناء ، وكان ما بنى عليه مُسَلَّماً عنده كان فى مطالبته له بتصحيحه ثم ببناء[1] الفرع عليه مخطئا إلا أن يريد به بيانَ عجزه بأصوله عن تصحيحه ؛ فيكون كالقادح فى أصوله تلك بهدم ما اتفقا عليه من القاعدة عن تلك الأصول لكنه لا يتم للسائل ذلك إلا بألَّا يُنازعه فى شىء مما يهدم به هذه القاعدة عن[2] أصوله ، التى لا تكون فى تَرْك المنازعة فى تسليم هذه القاعدة وتصحيحها .

ومتى نازعه السائلُ فى دليلٍ يتفقان عليه ، ولا يكون نزاعه فى الكشف عن وجه تعلقه بالمدلول كان متعنِّتاً مخطئاً .

فإن كان الدليلُ مختلَفاً فيه بينهما ، نُظِرَ فيه ؛ فإن كان دليلا عند السائل دون المسئول ، لم يكن حجة على السائل من المسئول وهو لا يقول به ؛ لأن مآل كلام المسئول إلى نُصْرَة مقالته ، وكيف تنتصر مقالةُ القائل بما يفسد ، ولا يصح عنده نُصرتها به ؟

(١) فى الأصل : « بينا » .　　(٢) فى الأصل : « من » .

وقد يكون السائل تركه فى هذا المكان، وإن كان من أصله القولُ به لشىء هو أقوى منه أوْجَبَ عليه تركه به فى هذا الموضع لا يتم للسائل بيانه إلا بأن يصير مسئولا ، والمسئول سائلا منقطعا عما هو فيه فى الحال .

وإن كان دليلا عند المسئول دون السائل ، واستمر تعلقه بالمدلول ؛ فإن يكن الخلاف فيه مشهوراً له بَنَى الفرع عليه أو نقَلَ السائل إلى تصحيح ذلك الدليل بما دل عنده على صحته ؛ هـذا لم يختلفوا فيه . وإن كان وجه تعلّقه بالمدلول ، أو كان الخلاف فيه خفيًّا ، وقد استسلم المسئول فى بدء كلامه ، كان له بناء الفرع عليه أيضا بلا خلاف . وإن لم يكن قد استسلم فى بدء المسألة .

فمنهم من قال : ليس له ذلك فى الثانى ؛ لأنه أظهر نُصرة المسألة بما لا يخالف الخصمُ فيه .

وإذا لم يتمكن منه إلا بالبناء والنقل ، كان مُقَصِّرا .

ومنهم من قال : العبرةُ بما صحّ عنده ، لا بموافقة خصمه ؛ وإنما خالفه فيه خصمه لتقصيره فى معرفة صحته ؛ فلا يضير[1] جهل الخصم بما صحّ وبالًا على العالم بصحته ، حتى يمنعه من بيان صحته ، وما تعلق به لمن جهله لفرط تقصيره .

وإذا اختار السائل نقلَ الكلام إلى ما ادّعاه أصلا بعد بيانه للسائل صحةَ البناء ، لم يكن للمسئول مؤاخذةُ السائل بتسليم ذلك الأصل كرها ، فإن فعله كان مخطئاً عاجزاً .

---

(١) فى الأصل : يضر .

وقد قيل : إذا كان دليلا مشهوراً هو دليل على أصل المسئول دون السائل كان للمسئول مؤاخذتُه بتسليمه ؛ لأن قصد السائل مناظرتُه فى هذا الفرع ؛ فإذا صار السائلُ إلى طلب تصحيح ذلك الدليل بعد أن كان معروفا عنده من أصله القول به والخلافُ فيه ، كان مطالبةً للمناظرة فى أصول الفقه دون ما ابتدأ به من المناظرة فى الفقه وقصدهما المفاقهة .

وهذا خلافُ ما قصداه ؛ فإن المناظرة فى أصول الفقه له مجلس آخر وقوم آخرون ؛ حتى زاد قوم من هؤلاء فقالوا :

يجب على السائل تسليمُ أصول المجيب كلها ، وهذه مبالغة ، والأحسن ما رتبناه على التفصيل الذى فصّلناه ، وعُرِفَ من رسْم السلف فى مناظراتهم ، وحفظ أصول جدالهم ، وكل هذا المسئول .

فأما السائل فحكمه خلافُه فى أكثر هذه الفصول ، حتى لا يمكّنه المسئول من تصحيح شىء نازعه فيه السائل[1] ؛ فإن فيه قلبَ المسئول سائلا ، والسائل مسئولا ، ويمنع ظهورَ المقصود ، والمُبْتَغَى بالمناظرة ولأنّ كل شىء خالفه فيه المسئول فهو غير حجة ، ولا حقّ عند المسئول ؛ بل ادّعى أو قطع بفساده ، وما حكم أو قَطَع بفساده لم يَلْزمه تركُ ما لم يفسُد ، أو ظهر صحته عنده .

ولأن السائل هو الذى مَنَع المسئول حين ادّعى عليه فساد ما طالبه [ل١٧ى] بالدليل على صحته ؛ فلا يُسْمَعُ منه / التصحيح ، والدليل على تصحيح ما لم يطالَبْ بتصحيحه ، كما لا تُسْمع البيِّنة ممن لا يطالَبُ بها ؛ ولأنّ السائل لم يتعرض له المسئول ، حتى يزيل تعرّضه عن نفسه بإقامة البرهان ، أو بتصحيح

---

(١) فى الأصل : المسئول .

دعوى ؛ بل هو الذى تعرّض للمسئول ؛ فله أن يزيل تعرّضه عن نفسه ، مما يهوّن ويصعّب .

ومتى ظهر وجه تعلّق الدليل بالمدلول من غير حاجة إلى تكليف فى الكشف والإظهار بأن يكون لفظا بيّناً ظهر فى الإيجاب أو الإسقاط بنفسه ؛ أو كان معنى ظاهراً غير خفى ولا غامض لم يكن للمعترِض المطالبةُ ببيان وجه تعلّقه بالحكم ؛ فإن فَعَل كان مخطئا إذا أشار إلى وجه ظهوره.

وفيما ظهر من الأدلة لا يُسمع من الخصم فيه المذاكرة والمناظرة أو المطالبة إلا قدرَ ما يليق به .

فإن ادّعى الخصم أنه لا يتبيّنه - بعد هذا القدر من البيان - قطع عنه الكلام .

كما أنّ من جحد ما يَعلَمه كلُّ عاقل - ضرورة - لم يُشْتَغَل بالكلام معه .

وإنما يطول النظر والمناظرة فيما دقّ وخفى عن عقول العقلاء ، أو عن فهم العلماء ؛ فيُعْذَر من يتبلّد فيه ، أو يستزيد البيان بالإكثار .

وبالله التوفيق .

الفصل الأول

فَصْلٌ في طريق معرفة الأحكام في الشرع

١٩٥ — اعلم أن ما يُوَصِّلُك إلى العلم بما لا تعلمه من أحكام الشرع طريقان :

خَبَرٌ ونظرٌ .

أو قُلْ : خطاب ومعنى .

فاندرج في الخطاب والخبر[1] : الكتاب والسنة والإجماع .

وفي النظر والمعنى : أنواع القياس والمعاني المفهومة من أنواع الخطاب .

فأقوى الطرق فيها :

نصوص الكتاب .

ثم نصوص السنة المتواترة .

ثم الإجماع على اختلاف وجوهه وأنواعه .

ثم نصوص الآحاد[2] .

ثم ظواهر الكتاب .

ثم ظواهر السنة .

هذا إذا لم يفهم من النصوص معان[3] — هي المقصود بالنص — .

فإن قصد بالنص معنى فُهِمَ بنفسه ؛ فهو قائم مَقَام النص وربما يكون أقوى منه ، ويكون مقدّما على الألفاظ والظواهر .

ويندرج في الظواهر : العموم في الأحوال والأعيان والأزمان ؛ فإن كل عامٍّ ظاهرٌ في عمومه — وإن لم يكن كلُّ ظاهر عامًّا — .

(١) في الأصل : « والنظر » . (٢) في الأصل : « الأحاديث » . (٣) في الأصل: « معاني » .

ثم أقاويل الصحابة رضى الله عنهم ، على قول من رآها حجةً .

ثم المقاييسُ على اختلاف وجوهها وأنواعها على ترتيبها .

١٩٦ — ثم الخطاب ينقسم إلى : أمر ونهى .

فيكون الأمر لفظا ويكون فحوى ودليلَ لفظٍ .

وكذا النهىُ .

والأمرُ بالشيء لايناقض النهى عما يصحُّ الجمعُ بين متعلَّقَيْهما ؛ لكن يُناقضه فيما يستحيل جمعهما فيه[١] .

ويكون الأمر بصيغة الخبر كقوله : « الأعمال بالنيات »[٢] .

وكذلك النهى يكون بصيغة الخبر على النفى ، كقوله عليه السلام : « إنَّ صلاتنا هذه لا يصلح فيها من كلام الآدميين شيء »[٣] .

ويكون الكتاب والسنة خبراً عن فعل من صاحب الشريعة ؛ أو تقريراً على فعل ؛ فيصح التعلُّق بجميعه فى إثبات الحكم الشرعى وتفصيل طرق الأحكام وأقسامها ووجوبها .

وكيفية الكلام فى ترتيبها يُسْتَقْصَى فى ذكر أصول الفقه ومنه يطلب .

وهذا الكتاب ليُعَلِّمَ كيفيَّة التصرف فيها لمن عَرَفَ الفقه (٤٧ ت) وأصوله ؛ فلذلك تركنا الاستقصاء فى ذكرها .

وبالله التوفيق .

---

(١) فى الأصل : جميعهما .

(٢) هذا حديث مشهور من رواية عمر بن الخطاب ، أخرجه البخارى فى صدر صحيحه ١ / ٩ : مسلم فى كتاب الإمارة : باب قوله (ص) « إنما الأعمال بالنيات » ٣ / ١٥١٥ ـ ١٥١٦ وابن ماجه فى كتاب الزهد : باب : النية ٢ / ١٤١٣ وأحمد فى المسند ١ / ٢٨٥ والحميدى فى مسنده ١/١٦ـ١٧ والخطيب فى تاريخ بغداد ٤ / ٢٤٤ ، ٦ / ١٥٣ ، ٩/ ٣٤٦ وأبو نعيم فى الحلية ٨ / ٤٢ وفى أخبار أصبهان ٢ / ١١٥ ـ قال ابن حجر فى الفتح : « رواه كل أئمة الحديث ما عدا مالك فى الموطأ » .

(٣) النسائى : سهو : ٢٠ ، وابن حنبل ٤٤٧ ، ٤٤٨ والحديث صيغ أخرى .

الفصل الثاني

فصل (١) [في كيفية الحصول على الحكم] (١)

١٩٧ — قد ذكرنا أن المسئول لا حَجْرَ عليه في التعلق بالأدلة ؛ بل يتخير فيها ؛ فإن اختار التعلّقَ بالنص ، فإنْ يكن من الكتاب وانكشف للسائل بالطريق الذي به يَعْلَم تفاصيل آيات القرآن لم يشتغلْ بالسؤال عن طريق ثبوته ؛ فإنّ ذلك تعنُّت وعَجْز .

وإن كان مما يخفى طريقه ، بأن كان لفظا على قراءة شاذّة أو غريبة عنده كان له الاستكشافُ عن طريق ثبوته .

فإن تمكّن المسئولُ من بيانه بطرق سائر الآيات صار ثبوتُه على القطع ؛ وإن لم يتمكن منه إلا بطرُق الآحاد راعى فيه ما يُراعَى في الآحاد من أخبار الرسول عليه السلام ؛ فإن ثبت بطريق صحيح كان المسئولُ كالمتعلّق بخبر واحد يُؤْثَر عن الرسول عليه السلام ، فليس له عند التعارض والترجيح دعوى القطْع فيه ، كما له ذلك في سائر آيات القرآن .

ثم يُنظَر في دعواه أنه نصٌّ ؛ فإن رأى فيه وجهاً من الاحتمال حيث ادّعاه نصًّا : بيّن له ذلك .

فإن لم يُمكنْه إزالة دعوى الاحتمال : كان عاجزا منقطعا ؛ وإن قال بعد عجزه عنه : هو دليلٌ في المسألة بظاهره أو عمومه ، وإن لم يكن نصًّا ، واستدلّ بظاهره لم يُمكّن منه وكان تاركا لنُصرة ما ألْزمَ نصرته إلى خلافه ؛

(١ــ١) إضافة من عندنا للدلالة على مضمون الفصل .

فيكون مُنتقلا من دليل إلى دليل ، وذلك انقطاع لا محالة .

وإن بيّنَ السائل وجهَ الاحتمال فيه ، لا من حيث ادّعاه نصًّا ، كمن يتعلق بقوله عليه السلام : « يُجْزِيك ولا يُجْزِى أحداً بعدك »[1] ، وادعاه فيمن توجه إليه كافُ المُخَاطَبة ؟

[ل١٧ ش] / فيقول السائل : أراد به يجزيك إن لم تجد غيره ؛ أو يجزيك ولمن فى مثل ذلك ولا يجزى من[2] لا يكون على حالك ؛ أو يجزيك إن لم تظفر بمال قبل ذبحه .

أو غير ذلك من أحوال المخاطب ؟

فإن بيّن المسئول : أنى ادّعيتُه نصًّا فى المخاطَب لا فى أحواله ، وهو لا يحتمل غير المخاطب .

أو ادعيتُه مثلًا نصًّا فى السارق ، لا فى أحواله .

أو فى المشرك لا فى أحواله :

كان مسقطا لدعوى السائل .

وإن لم يتمكن من هذا البيان : كان منقطعا ، وإن كان الشىء فى نفسه نصًّا حيث ادعاه ؛ لأنه انقطع عن تمشية دعواه وحفظها .

وإن بان للسائل وجهُ كونه نصًّا ، فأخذ يُدَافِعُه بأحد ما ذكرناه كان السائلُ منقطعا .

كما إذا بان له وجه الدليل بأنْ كان ظاهراً ، أو أظهره المسئول فطالبَه ببيانه : كان متعنِّتاً لا يُكَلَّم .

(١) أخرجه البخارى : عيدين ٥ ، ٨ ، ١٠ ، ٢٣ ـ أضاحى : ١ ، ٨ ، ١١ ، ١٢ مسلم : أضاحى ٥ ، ٧ ، ٩ أبو داود ، أضاحى : ٥

(٢) فى الأصل : « لمن » .

فإن انْقَادَ المسئول فيما ظَهَرَ من وجه كونه نصًّا ، لم يُسمع منه الظاهر ولا العموم ولا القياس؛ لأن الظاهر والعموم يُحملان على النص بالتخصيص والتأويل والترتيب .

والقياس إنما يسمى قياسا إذا سَلِمَ عن النص ؛ فأما مع النص فلا يُتَصَوَّر بخلافه قياس يُسْمع .

فإن وجد السائل نصًّا يضادُّه ؟ فإن بيّن السائل تأخره بتاريخٍ معلوم عن نص المسئول وعَلِمَاه جميعا : انقطع المسئول .

وإن لم يتمكن السائل من بيان تأخره كان منقطعاً .

حتى إذا عَرَفَ المسئول تأخره ولم يَعْرِف السائل : وجب عليه تركُه والمصير إلى حكم نص السائل، وصار منقطعاً في حق الشريعة دون حق السائل .

وإن لم يُعْرَفْ تاريخهما ولا أجمعت الأُمة على العمل بأحدهما : وَجَبَ الإعراض عنهما ، وصار المسئولُ منقطعا ، ليس له ترجيح نصِّه على نصِّ خَصْمِه بضربٍ من الترجيح -إن تمكّن منه- على ما يَرِدُ شرحه في أبواب الترجيح .

فإن كان النصُّ من السنن ؟ نظرَ السائلُ في إسناده ؟ فإن وجده مُرسلا أو منقطعاً أو موقوفا أو مجهولا : كشف عنه المسئول .

فإن لم يتمكن من دفعه بإزالةِ دعواه ، أو بالبناء على أصله : صار منقطعاً .

وإن تمكن منه : زال عنه سؤاله .

وإن حاول السائل معارضتَه بالإجماع على خلافِ حكم ذلك النص -كتاباً كان أو سنة- كان سؤالا من السائل في موضعه ؛ لكنه بنظر

السائل ؛ فإن أمكنه إظهارُ نوع من الخلاف فيه على وجه يَثْبت ويُعدّ : خرج عن سؤاله .

وإن لم يتمكن من ذلك استدلّ بالإجماع على نسخِ ما ادعاه نصا ، وإن لم يُعلم وجودُ الناسخ على التعيين ؛ لأن الإجماع عرّفنا وجودَ الناسخ على الجملة قطعا ، وإن لم يعرفنا عينَه .

هذا وجهُ تصرّفهما في النص .

١٩٨ — ومتى كان النصّ[1] متواتراً : قام مقام الكتاب في طريق ثبوته وإن افترقا في وجوهٍ أُخَر .

١٩٩ — وإن كان النصُّ من أخبار الآحاد - وكلاهما في شيء من أُصول الدين أو أُصول الفقه الذى أُوجِبَ علينا العلم به - لم يَلْزَم المسئولُ قبولَه إن أورده السائل عليه ، ولا على السائل قبولَه إن أورده المسئول ؛ لأن العلم لا يستفاد من خبر الواحد إذا لم يكن معصوماً في نفسه .

ومتى لم يجد السائلُ أو المسئول سبيلا إلى دفع ما ادُّعِيَ عليه من النص بشيء مما ذكرنا فيه : تأمل فيه فربما يكون في اللفظ زيادة صار لأجلها نصًّا ، أو نقصانا بإسقاط حرف منه صار نصا فيستدركه على خصمه ؛ فتسقُط بذلك دعوى النص عليه .

فإن لم يجد شيئا من ذلك انقاد له ، وصار عما كان عليه من المقالة إليه .

وإذا ادّعى المسئول ثبوت ما ادعاه نصًّا تواتراً ؟ لم يقلّده السائل فيه ، حتى يكشف له عن كونه تواتراً .

(١) في هامش الأصل إشارة إلى تفسير « النص » هنا بأنه « السنة » .

فإن لم يشتغل المسئول ببيان كونه تواتراً ؟ طالبه السائلُ به ، حتى يصيرَ عند السائل معلوماً كونُه تواتراً .

فإن كان التواتر فيه ظاهراً، وكان الضرب الذى يوجب العلمَ ضرورةً علم السائل لا محالة بأدنى بيان كونه متواتراً بأن يُعلم الخبر عنه ضرورة وإذا لم يَعلم السائل عند كشفه عنه الخبر ضرورة كانت دعواه[1] على السائل باطلا ، وعلم السائل إذا لم يجد نفسه مضطرة إلى العلم بالخبر بأن دعواه التواتر فيه ليست بصحيحة .

فإن قال : أدّعيه تواتراً يُوجب العلم من طريق الاستدلال - وهو أنه مستفيض فيما بين أهل النقل ، أو نَقَلَه جماعة فيهم كثرة ، غير أنهم محصورون ، فلا بد للسائل من أن يقف على وجه دعواه : أنه مستفيض أو منقول هذا النقل الذى ادعاه .

وإذا بيّنه له المسئولُ وعلم مخبره استدلالا : قبله وإلّا[2] رده ، ولا يلزمه منه شيء .

وإن ادعى : أنه تواتر من طريق المعنى ؟ طالبه بأخبار من جهات كثيرة فى أمور مختلفة ترجع معانيها إلى حكمٍ واحد ؛ فإن أمكنه بيانُه وتفصيلُه : قبله ، وإلّا رده عليه ؟

[ل١٨ى] وإن قال : أدعيه تواترا فى العصر الأول / أو فى عصر قبلنا ؟ فنطالبه ونقول : بأىّ طريق تنقّلَ هذا التواتر من العصر الأول والذى بعده إلينا ؟

فإن قال : أنقلُه تواتراً أيضاً من طريق التواتر ؟ طالبه ببيانه على حَسَب ما ذكرناه .

---

(١) فى الأصل : « كان » . (٢) فى الأصل : « أو » .

وإن قال: برواية واحد عن واحد عَدْل، عن عَدْل، إلى ذلك الدهر، فقد ادعى عليه تواترا ثبوتُه من طريق الآحاد ، فيراعى فيه ما يراعى في خبر الواحد ، في الردّ والقبول .

ومتى ادّعى عليه نوعا من التواتر ، ثمّ نزل عند الكشف إلى نوع أدنى منه في الدرجة ولم يتمكّن من بيان الذى ادعاه أعلى في الرتبة من هذا الذى بينه كان منقطعا .

وهكذا في سائر الأدلة من الإجماع والقياس وغيرها إذا ادّعى ثبوتَ دليل بطريق أقوى فنزل إلى طريق دونه عند البيان كان عاجزاً عن نُصرة ما ادعى نصرته .

وإن ادّعى ثبوته بطريق ، ثم بيّنه بما هو أقوى منه لم يكن منقطعا ؛ لأن الأدنى داخلٌ في الأعلى ، وليس في الأدنى ما هو أعلى منه .

كما لو ادّعى ظاهرا في المسألة ثم كشف عنه فكان نصا لم يكن منقطعا، — وإن كان مقصِّراً في الخبر عنه ، لأن معنى الظاهر موجود في النص — وإن كان أبلغ منه .

وإن ادّعى نصا ثم عند المطالبة صار مستدِلا بمعنى النص دون لفظه كان منقطعا ؛ لأنه دون النص ، فيكون بمنزلة من استنبط الاستدلالَ من الظاهر على طريق المعنى عند دعواه التعلّق بالظاهر ؛ فيكون قائِساً ، لا مستدلا بالظاهر ؛ فلا يكون منه مقبولا ، كذلك ما ذكرناه .

٢٠٠ — وإن استدل المستدلُّ بظاهر أو عموم من كتاب أو سنة واجتهد السائل في معرفة طريقه على ما بيناه فلم يتمكن من دفعه بالقدح في طريقه نظر فيه .

فإن أمكنه دفعُه عن دعواه بأنه ظاهر أو عموم، بأن يدعيَه مُجْمَلًا لا يمكن التعلق به كشف عنه وزال عنه دعواه.

ولا يلزم السائلَ إذا ادّعى فيه الإجمال أن يقرِن دعواه بالبيان؛ بل على المسئول أن يكشف عن وجه كونه ظاهراً وعموماً غير مجمل.

فإن بينه بوجه لا يزول فيه وجهُ الإجمال، وادعى على السائل أنى قد كشفت عما ادّعيت بما يجب عليّ من ذلك؛ فقد تعيّن على السائل الكشفُ عن وجه الإجمال فيه — فإن لم يكن ساقطا ببيان المسئول — قيل: فقد قيل: إن المسئول منقطع.

وإن أخَذَ فى إفساد ما قاله السائل بوجه آخر غير ما ادّعاه وقيل له: إن الزيادة على ما بيّن بما يُسقط دعواه للإجمال، وإن كانت الزيادة غير داخلة فى بيانه قبل — اللهم إلا أن يكون دعواه الأولى فى[1] البيان بما لا يكتفى به فى بيان العموم والظواهر؛ فحينئذ كان مُفَرِّطا منقطعا — وإن بيّنه آخرا.

ومثالُ ما يمكن دعوى الإجمال فيه من الظواهر:

قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ [من الآية: ٢٧٥ / ٢].

وقوله: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾ [من الآية ٤٣ / ٢].

وقوله [2][صلى الله عليه وسلم][2]: «الأعمال بالنيات[3]».

---

(١) فى الأصل: «الأول».

(٢—٢) زيادة من عندنا يستلزمها السياق؛ فالنصوص التالية من السنة.

(٣) سبق تخريجه: انظر هامش رقم ٢ من صفحة ٩١.

وقوله : « رُفع عن أمتي الخطأ والنسيان[1] » .

وقوله : « لاصلاة ولا صداق ولا نكاح إلا بكذا[2] » .

فإذا قال السائل : قوله : ﴿ أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ ﴾ [من الآية ٢٧٥ / ٢] عُرِّف بحرف التعريف - وهي الألف واللام - وهو من الوجدان، والتعريف يقصد به المعهود ؛ فإذا لم يُمكن بيانُ المعهود كان مجملا ؛ فإن بدأ المسئول بالكشف عن أصله والبناء عليه ، وقال : إنهما لا يدخلان في الوجدان إلا للجنس ؟ لم يمكن للسائل منازعته إلا بأن يختار نقل الكلام إليه ، على ما بيّناه من اختلاف الناس في وجوب تسليم أصول المسئول على السائل .

وإن قال المسئولُ : مذهبي في كل عموم أو في الوجدان إذا دخله التعريف أنه موقوف لا يصح التعلّق به إلا بقرينة ، غير أنه في هذا الموضع قد دلت الدلالة على أن المراد به ما ادّعيتُ فيه .

وهكذا إذا قال : مذهبي فيه أنه للعهد ؛ فإذا لم يكن هناك معهود وجب التوقف فيه ، إلا أن الدلالة قد دلت على ما ذكرتُ ؛ هل على السائل بعد إقراره بإجماله أن يطالبه بما دلّه على المراد منه ؟ مبنيٌّ على الخلاف في وجوب تسليم أصول المسئول على ما رتبناه .

---

(١) رواه ابن ماجة في سننه - باب الطلاق المكره والناسي من كتاب الطلاق ١ / ٦٥٩ - قال الإمامان أحمد بن حنبل ومحمد بن نصر : أنه غير ثابت وذكر الخلال من الحنابلة في كتاب العلم أن أحمد قال : من زعم أن الخطأ والنسيان مرفوع فقد خالف كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم ؛ فإن الله أوجب في قتل النفس في الخطأ الكفارة - انظر أيضا - في تحقيق هذا الحديث ماورد في طبقات الشافعية الكبرى ج٢ / ٢٥٤ ، ٢٥٥ (طبعة تحقيق) الأستاذ محمود الطناحي والدكتور عبد الفتاح الحلو .

(٢) ورد بالنسبة لـ « الصلاة » «لاصلاة إلا بفاتحة الكتاب » أخرجه الترمذي: مواقيت ١١٦ - وابن حنبل ٢ / ٤٢٨ وللحديث صيغ أخرى - والفاتحة تقرأ في الصداق والنكاح .

فأما إذا قال : مذهبي أنه للعهد ؛ فإذا لم يكن معهود حُمل على الجنس كان قائلا بعمومه أيضا ـ وكان الكلام فيه على ما ذكرناه .

وإن قال المسئول : مذهبي فيه الوقف ؛ ولكن هو عندك له ظاهر احتججت به عليك ؟ لم يلزم السائل هذا ؛ وكان المسئول منقطعا ؛ إذ لا مذهب للسائل ـ سيّما في مثل هذا المكان .

ولأنه يجوز أن يكون هذا متروكا عنده بما هو أقوى منه ، أو بما قد دل على فساد التعلق به في هذا الموضع .

وللسائل أن يدّعي فيه الإجماع[1] من وجه آخر ، وهو أن يقول :

[ل١٨ش] / وإن سلمت أنه للاستغراق ؟ فقد اقترن به ما يُصَيِّره مُجْملا ، وهو قوله :

﴿ وحرّم الربا ﴾ [من الآية ٢٧٥ / ٢] ـ والربا : هو الزيادة ـ وفي الربا حرف التعريف فهو للاستغراق أيضا ، غير أن ما فيه مجهول ، فهذا المجهول قد اقترن بالبيع المعلوم وصار مستثنى منه ، واستثناء المجهولُ من المعلوم يصيِّر المعلوم مجهولا .

والمسئول دفعُه عن هذا ، بأن يقول :

إذا سلّمت لي قوله : « أحلّ الله البيع » على ما ادّعيتُ وقوله : « حرّم الربا » فيما فيه الربا والزيادة ؛ فكل بيع على شيئين تساويا لم يدخل فيه ؛ فوجب صحّته بظاهر[2] الآية .

وإن كانت المسألة في بيع على شيئين أحدهما أكثر من الآخر ـ إيش ما كانا ـ ؟ تعذر على المسئول نُصرته حينئذ .

---

(١) في الأصل : الإجاع .　　(٢) في الأصل : بظاهره .

ويمكن أن يدّعى فى حرف التعريف ، فى لفظ «الربا» ههنا أنها للعهد ، وهو الربا المعهود المتعارف الذى عيّنه صاحب الشرع فى أشياء مخصوصة؟ فإذا لم يكن ما يتكلم فيه الخصمان من البيع الذى فيه الربا المعروف (١) ـ لم يمنع التعلق بالظاهر فى صحة البيع على العموم والإطلاق .

٢٠١ ـ ومما يجب على المسئول : أن يتأمل لفظ السائل فى سؤاله فربمـــا يكون فيه ما يكون تسليما منه للظاهر الذى نازعه فيه بعد استدلاله به كما يقـــول السائل فى سؤاله :

من صام رمضان ، هل يجوز صومه بنيّة من النهار ؟

فقوله : « من صام » خبرٌ عن تسليم ما فعله صوما ؛ فإذا استدلّ المسئول الذى جوّزه بقوله : ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ [من الآية ١٨٥/٢]. وهذا قد صام فوجب أن يصح ، لم يُمَكَّن السائلُ من منازعته فى تناول الظاهر موضع النزاع ، ويقولُ : إنى لستُ أُسلّم أنه صوم ؟ لأنه رجوع فيما سلّم .

ولو كان السائل قد قال ابتداء : هل يصحُّ صوم رمضان بنيّـة من النهار ؟ كان له هذا المنع .

وهذا أول درجات السائل أن يحفظ سؤاله عن لفظ فيه تسليمُ ما لا يجوز له تسليمه فى كل أنواع سؤاله ؟

فإن لم يتمكن من الكشف عن وجه الإجمال فى اللفظ ، اجتهد فى البيان عن امتناع تناوُل ما استدلّ به موضع النزاع .

كما لو تعلق بقوله سبحانه : ﴿وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا﴾[٢٥/٤٨]

(١) فى الأصل : الممنوع .

فى إزالة النجاسة بالمائع ، أو الوضوء بنبيذ التمر ، أو ماء الزعفران فيقول: أطلق « الماء » فى الآية ، والنبيذ وماء الزعفران وغيرهما لا ينطلق عليهما هذا الاسم ؟

فإذا قال المسئول : فى المائع والنبيذ وماء الزعفران « ماء » ؟ فيقول السائل : كل مائع فيه ماء تخمينا ، كان ، أو غيره ، حتى العجين والمرقة ، غير أن اسم إطلاق « الماء » ، لا يتناولها ؟

برهانُه :

أنه إذا قال لغلامه : ناولنى ماء ، أو شربت ماء ؟ لا يُفهم منه شىء منها ؟

كما أن إطلاق اسم السِّراج والوتِد واللحم ، لا يتناول الشمس والجبل والسمك .

وكذلك الأسد والحمار ، لا يتناول الإنسان بإطلاقهما .

وإن سمى الشمس والجبل ولحم السمك والإنسان على التقييد : سراجاً ووتداً ولحماً وأسداً وحماراً ؟

بل مطلَقُ هذه الأسماء تنصرف إلى ما ذكرنا ؟

كذلك مُطلَقُ اسم الماء ؟

فإذا قال المسئول : إذا انقسم المـاء إلى مقيَّد ومطلق ، دخلا جميعا تحت لفظة « الماء » لأنه عُموم .

كما الرَّقبة المطلقة ، عموم فى المؤمنة والـكافرة ، والسليمة والَمعيبة ، وليس كذلك السراج والوَتِد واللحم والأسد والحمار ، فإنهـا مجاز فيما ذكرتم ؛ فلذلك لم ينصرف إطلاقها إليها ، حتى تنضاف إليها قرينة ،

والماء المقيّد وكلّ مائع فيه ماء حقيقة ، فانصرف الإطلاق إليه .

فللسائل أن يقول : الإطلاق ضربان: إطلاق تعميم وإطلاق تخصيص .

فالتعميم منه المقيد والمطلق ، كما قلتم فى الرّقبة .

وإطلاق التخصيص لا ينصرف إلا إلى ما يختصه ووُسْع اللفظ له فى الأصل ، وقوله : « ماء » إطلاق تخصيص ؛ لأنه خصّ بهذا الاسم الماء القراح ؛ لأنه الماء المطلق ؛ لأنه الماء العام .

برهانُه :

ما ذكرناه من الأمر بتناوله الماء وشربه ، إنه لا يفهم منه إلا هذا المائع المخصوص ، وهو الماء القراح .

ولا يفهم منه ما فى المرقة والعجين والعنب والفواكه .

ثم إن استُعمل الماء فى هـذه المائعات على بُعْد فى اللغة ، كان ذلك على ضَرْب من التوسُّع والتجوُّز لا غير ، كما قلناه فى : الحمار والأسد والسراج والوَتِد .

فإن لم يتمكّن السائل من هذا ، تأمّل ؛ فلعلّه يتمكّن من الكشف عن أنه وإن كان له ظاهر فيما ادّعيتَ فقد تركتَ ظاهره فى موضع الدعوى .

وقد مثّله بعضهم فيما يتعلق به من جوّز صومَ رمضان بنيّة من النهار ، من قوله : ﴿ فَمَنْ شَهِدَ مِنْـكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ ﴾ [١٨٢ / ٢] ، وهـذا قد صام ، إذا أمسك كل النهار ؟

فيقول السائل : أجمعت الأُمة على أن الكفاية لاتقع بمجرد هـذا [ل ١٩ى] الإمساك حتى / تنضاف إليه النيّة ، والآية تقتضى جوازَه دونَها ، فصار الإجماع بخلاف هذا ، ويعنى به إجماع الخصمين ؛ لأنهما يتفقان على بطلان

سوى قوليهما ؛ فهو فى حكم النظر إجماع خالف احتجاجَ أحد الخصمين ؛ فيكون احتجاجا ساقطا .

والمسئول أن يقول : مقتضى الآية صحةُ الصوم دون النية خُصصتْ من كل النهار بعضه بإيجاب النية فيه ، والباقى على مقتضاها .

فللسائل أن يقول : ولا كذلك ؛ بل لا يجوز جزءاً من النهار بلا نية فإنك تقول عليه أن ينوى فى بعض النهار صومَ جميع النهار حتى لو نقضه بالنية وقصد صومه من وقت ماينوى لم يعتد بصومه فلم يكن هذا تخصيصا ، والآية تقتضى خلاف هذا ؟

فالمسئول أن يقول : هذا تخصيص ؛ إذ الآية تقتضى جواز الصوم على أى حال كان الصائم ، قاصداً إلى الصوم أو ساهيا عنه ، عاقلا أو مجنونا نائما أو منتبهاً ، حائضاً أو طاهرا ، بكونه غير قاصد[1] للصوم فى شىء من النهار بعض أحوال الصائم ، ثم يجوز صومه على هذه الحالة الواحدة لدليل نفى الباقى على الجواز بمقتضى الظاهر ؛ فيكون هذا انفصالا .

ويمكن السائلَ أن يزيد فيقول : أمَرَه الله سبحانه بالصوم ؛ والأمر لا يلحقُ الساهى ، فإذا كان مُمسكا ، لا على قصد الصوم المأمور به ، لم يمتثل الأمر فى الصوم إلى ماقبل الزوال ، فلم يوجد منه الصوم المأمور به ؛ فبالنية بعد الفعل لا يصير الفعل الماضى لا على جهة الأمر مأمورا به ، أو مؤدًّى على جهة الأمر .

يوضح ذلك :

أن قوله : « فليصمه » أمرٌ بعقد الصوم ، وعقد الصوم عقد عبادة ، وعقد العبادة لا يتم إلا بالقصد إلى تلك العبادة فى بدئها إما مع أواخرَ

(١) فى الأصل : قاصداً .

منها ـ إذا أمكن ـ أو بحكم قصد قبلها إلى وقت حصول أولها ، إذا تعذر وصْل ذلك بالقصد بأولها ؛ والساهى عن الصوم إلى ما قبل غيرُ الزوال عاقد للعبادة بالصوم فى أوله ؛ فكيف يكون مؤدِّيًا مقتضى الأمر بالعبادة ؟

فتكون هـــــذه الزيادة مانعة المسئول من تحقيق ما ابتدأ به من التعلّق بالآية ؟

ثم سائر العبادات تكون شاهدةً للسائل فى تحقيق هذا الفصل فإن سائرها إذا خلا أولُها عن عقدها بالقصد والنية لم يعتدّ بها عبادة ـ وإن قصد التقرّب فى أثنائها ؟

فبان تأكّد هذا السؤال وسقوط تعلق المحتج بالآية على هذا الوجه وبالله التوفيق .

٢٠٢ — وإن لم يتمكن السائل من شىء من ذلك ، وأمكنه قلبُ دعواه عليه فى الظاهر ، بأن قد ادّعى عليه العموم فيما تعلق به ؟

فيقول السائل : هو خصوصٌ لواحد غير معين ؛ فلا يدرى أذلك الواحد هو على ما تنازعناه أو غيره[1] .

مثل : أن يتعلق بقوله : « أحل الله البيع » فيقول : البيع للواحد ؛ وذلك غير متعيِّن .

وإذا قال المسئول : ذلك الواحد معروف فالتعريف بحرفه يقتضى الجنس ؟

فللسائل أن ينازعه ويقول: ليس كذلك ، بل هو للعهد، أو للجنس ، على ما يختار فى المعرّف من المذاهب ؟

---

(١) فى الأصل : ذكره .

فإن دفعه المسئول عنه بالبناء على أصله ، وكان ذلك أصلَه أو لم يكن أصلَه ؛ لـكن ادّعى قيام الدليل على دعواه فى هذا الواحد فله هذا الدفع !

ثم يتخير السائل بين التسليم وبين طلب تصحيح ذلك الأصل على ما بيناه قبل !

وإن لم يتمكّن من هذا نُظر ؛ فربما أمكنه الـكشفُ عن كون الظاهر لهما جميعا فى موضع النزاع على حدٍّ سواء .

مثل : أن يتعلق بقول الله سبحانه : « ثلاثة قروء » ؟

فإذا قال : هو الطهر ؟ قال خصمه : بل الحيض ؛ وهو حقيقة فيهما ؛ لأنه من ألفاظ الأضداد .

ومثله : إذا تعلق بقول الراوى : أنه عليه السلام كان يُسِرُّ ببسم الله الرحمن الرحيم ، أو بأنه عليه السلام أسرّ بآمين .

وهو حقيقة فى الجهر ، بدليـل قوله سبحانه : ﴿ وَأَسَرُّوا النَّدَامَةَ لَمَّا رَأَوُا الْعَذَابَ ﴾ ، معناه : أظهروا .

فلا يكون أحدهما بدعوى المجاز على خصمه ، والحقيقة لنفسه أوْلى من الآخر ، لعدم وجود الاستعمال من أهل اللسان ذلك فيهما على وجه واحد .

ومثله : الشفق ، اسم للبياض والحمرة ؛ فلا يكون تعلق أحدهما بالخبر الذى فيه ذكر الشفق أوْلى من الآخر .

فإن تمـكّن أحدهما من دعوى العموم فيه وحمله عليهما من غير تناقض كان له ذلك .

كما لو قال : إنما صلى النبى عليه السلام بعـد الشفق ، وذلك يقتضى بعدهما جميعا ، ولم يكن مع خصمه تقييد له بأحدهما فى الرواية صح له / ذلك . [ل١٩ش]

وإن بيّن خصمُه أن الشفق فى الخبَر مقيّد بالحمرة ، أو أمكن تحقيقه بالحمرة فقط ، من حيث اللغة ، زال عنه دعوى الاشتراك .

وهكذا فى القرء[١] ، إذا أمكنه حمله عليهما بدعوى العموم، وصحة الاحتجاج به وتعذر ذلك على خصمه بمثل دعواه : كان صحيحاً .

مثل أن يقول : هو الطهر والحيض جميعاً ، على الجمع ، لا على البدل بظاهر اللفظ فى الآية ، وأجعل بقية الطهر الواقع فيه للطلاق محتسبا به من العدة ، وهكذا كل طُهْر ؛ فإن لم أحتسب بقرء ، هو حيض ، فلقيام الدليل وخصمُه لا يتمكن من مثل هذه الدعوى ، لأنه يحتاج أن يخصّ من العموم هذه البقية من الطهر ، وهو موضع النزاع ، وقد أدخله خصمه فى الآية .

فإذا قابله : بأنك أيضاً خصصت الحيض منه ـ وهو موضع النزاع يقول له خصمك[٢] ـ : إذا ثبت دخول تلك البقية فى العموم ؛ فقد ثبت أنه من العدة ، ولا بد من القول به بحكم الآية ؛ فلا يمكنُ بعده القولُ بأن القرء ـ الذى هو حيض ـ من العدة ؛ لأنه لزمه القول بأنه الطهر ؛ ولا وجه للجمع بينهما ؛ لأن القائل بالطهر لا يقول بالحيض، والقائل بالحيض لا يقول بأنه الطهر .

فإذا أوجب العموم عليه القولُ بالطهر امتنع عليه القولُ بالحيض ولا يمكنه تخصيص البقية من الطهر بالإجماع ؛ إذ الخصم يخالفه فيه؛ فيسقط بالخلاف دعوى الإجماع ، فتم لمن جعل القرء طهراً[٣] : الاحتجاج بالآية دون من جعله للحيض .

اللهم إلا أن يَدعى تخصيص البقية من الطهر عن الآية بدليلٍ سوى

---

(١) فى الأصل : الفرق . (٢) فى الأصل : خصمين . (٣) فى الأصل : طهر .

الإجماع، فيكون تعلقا بدليل مُسْتأنَف؛ فإنْ حاوله عند المطالبة كان منقطعا تاركا لنُصرة المذهب بالآية، وجَعَل القرء حيضاً .

واعلم أن التعلق بألفاظ الأضداد يَصيرُ الكلام فيه بمعنى الكلام فى المجمل، ويصعُب على المتعلق به تحقيقُ مقصوده فى أكثر أنواعه .

٢٠٣ — ثم يَنظر السائلُ فى الظاهر أو العموم، فلعل فيه ما يمنع صلاح اللفظ لجميع ما ادعاه له وما صلح له يمكن السائل من القول به على وجه لا يلزمه القول به فى موضع الخلاف .

كمن يستدل فى طهارة الصُّوف والشعر بقوله : ﴿ وَمِنْ أَصْوَافِهَا وَأَوْبَارِهَا وَأَشْعَارِهَا أَثَاثًا وَمَتَاعًا إِلَى حِينٍ ﴾ [٨٠ / ١٦] .

فيقول : هو عموم فى الانتفاع بكل صوف وشعر .

فيقول السائل: أباح الانتفاع ببعض الشعور والأصواف وأنا أقول به فيما جُزّ منها فى حال حياة الحيوان؛ فأكون قائلا بمقتضى الآية من غير لزوم القول بها فى موضع النزاع، وهو ما يؤخذ منها فى حالات المات .

٢٠٤ — فإن قال : يمكن أن يُراد بذلك البعض ما يوجد منها بعد المات ؟

قال السائل : أمكن الأمران ؛ فلم يكن أحدنا به أولى من الآخر ؛ فساويتُك، وأنتَ المسئول المحتج بالآية، إلا أن تعيِّن بدليل آخر كونَ ما ادعيتَ مُراداً دون ما ادعيتُ ؛ فيكون مصير الآية مثلَ موضع النزاع فى حاجة ما ادعيت فيها إلى دليل؛ فصرتَ مدعيا فيما ادعيتَ دلالة وانقطعتَ حتى طلبت دلالة أخرى ؛ ولو أردتَ تعيُّن المراد على ما قلت من نفس الآية دون دلالة أخرى لم تجد إليه سبيلا .

٢٠٥ — فإن قال : أمكننى ذلك بالآية إذا فرضتُ المسألة[1] فى عدد من الأنعام يموت ، فتكون أصوافها وأشعارها من جملة الأشعار والأصواف وجب الانتفاع بها بظاهر الآية ؟

يقول له السائل : الآيةُ تقتضى الانتفاعَ ببعض أصوافها وأشعارها ، وأن ينتفع بجميعها من هذا العدد الذى عينت الكلام فيه ؟

قال له المسئول : انتفع ببعضها منها محافظةً على حرف قوله : «ومن» وهو مايبقى بعد الاستهلاك بالجزّ ؛ فإنّ مايصير مستهلكا تحت الجزّ لايقع الانتفاع بها ؛ فيكون انتفاعا بالبعض ، لا بالكل ؟

يقول له السائل : مايصير مُستهلكا لايتناوله الخطاب فيقع لأجله لأجله التبعيض والاستثناء ، بعد أن كان هـذا فرضا وتعيينا فى أثناء المسألة وذلك انقطاع وإقرار بأن دلالته لم تنتصر بهـا المسألة بجوانبها على ماقصده فى بدء المسألة حين سئل ؟

٢٠٦ — وللسائل أن يقول : إنّ الله تعالى جَوّز الانتفاع بأصوافٍ وأشعارٍ [ل ٢٠ ى] مُنكّرة ، والنكرة فى الإثبات لاتعمّ ، فإذا / جوزت الانتفاع بما يُؤخذ منها فى حال حياتها خرجتَ عن عهدتها وبقى موضعُ النزاع عَرِيّاً عن دلالة هذه الآية فيه ؟

وعلى هذه الطريقة يجرى الكلام بين الخصمين فى وجوب القَوَد على المسلم بقتل الذمى إذا تعلق من أوْجَبَه بقوله سبحانه : ﴿ وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُوماً فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِ سُلْطَاناً فَلاَ يُسْرِفْ فِى الْقَتْلِ ﴾ من الآية [١٧ — ٣٣]

(١) فى الأصل : الآية .

فيقول من أسقط القَوَد : إنه أثبت سلطانا منكّراً ، وأنا أثبت لولى الدم سلطانا ، وهو المطالبة بالدية ؟

فيقول الخصم : هذا لا يتمّ مع قوله : « فلا يُسْرِف فى القَتْل » فإنه فسّر بهذا ذلك « السلطان » والمُفَسَّر بالقتل لا يحمل على غير القتل ؟

قال له السائل : لم يتعلق فى إيجاب القَوَد بهذا التفسير ، لكن بمجرد بمجرد «السلطان» وذلك صالحٌ لهما ؛ فإذا نُكِّر كان لما يقع عليه الاسم .

وللسائل أن يقول : ابتداء الآية مستقلٌّ عما بعده ، فلا يُحمل على ما بعده ؟

٢٠٧ — فإذا قال المسئول : ما بعده لا يستقلّ حتى يبنى على ما قبله ؟

قال له السائل : إلا أنه بعضُ ما صلح دخوله تحت المنكَّر ؛ فلا يمانع[1] المتعلق به فى البعض الآخر ؛ فيكون خارجا عن العهدة ، أى واحد منهما حُمل المُنكَّر عليه ؟

فيكون السائل واقفا مع المسئول موقفا واحداً فى دعواهما الأمرين على التنافى .

٢٠٨ — ويجتهد السائل فلعله يجد فى تضاعيف اللفظ العام ، أو فى شىء من أحواله وأسبابه ما يوجب تخصيصَ حكمه بغير موضع النزاع ؟

كمن يتعلق فى إيجاب القود على المسلم بقتل الذمى بقوله سبحانه : ﴿ يَا أَيُّهَا ٱلَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِصَاصُ فِي ٱلْقَتْلَى ٱلْحُرُّ بِٱلْحُرِّ ﴾ من الآية [١٧٨ / ٢] ويدعى عمومه .

فيقول السائل : فى أوله خطاب المؤمنين ، ومثله يختص به المسلمون ؛ فلا يدخل فيه الكفار ؟

---

(١) فى الأصل : يمنع .

فللمسئول أن يقول : إلا أن قوله : « في القتلى » يعم المقتول من المسلمين والكفار .

وله أن يؤيده : بأنه أوجب القصاص على جميع المسلمين « في القتلى » فيجب أن يكون القتلى غير المسلمين ؛ لأن المسلمين أجمع دخلوا في وجوب القصاص عليهم في القتلى ؛ فيجب لا محالة أن يكون المقتول من غيرهم .

وللسائل أن يقول : إذا خاطب أهلَ الإيمان، ولم يتعرض لذكر غيرهم كان القاتلُ والمقتول منهم ؛ حتى تكون آخر الآية على وفق أولها ، وإلا كان الكلام غير منتظم !

وللسائل أن يؤيد هذا السؤال : بأن الأُمة أجمعت على أن وجوب القوَد على المسلم بقتل المسلم مستفاد من هذه الآية ، ومفهومٌ منها وبها ؛ فمن لم يجعل المسلم المقتول غيرَ داخل فيها ؛ فقد خالف إجماع الأُمة ، وذلك لاسبيل إليه ، وفيه مخالفة إجماع أهل التفسير أيضا ؛ لأن المفسرين أجمع كان تفسيرُهم دخول مقتول أهل الإسلام فيها ؛ وذلك لايجوز .

والمسئول أن يقول: لايتدافع دخول الكفار في ذكر القتلى مع المسلمين.

وللسائل أن يقول : متى حققنا المواتة لم نتعرض لذكر غير المؤمنين امتنع دخول الكفار فيه بظاهر قوله : « يأيها الذين آمنوا » لاستحالة أن يلاطف المؤمنين بمثل هذا الخطاب ثم يوجب عليهم القتل بقتلهم أعداء الله وأعداء الرسل وأعداء المؤمنين .

٢٠٩ — ومثله :

لو تعلق في هذه المسألة بقوله : « وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ » [من الآية ٤٥ / ٥] .

فللسائل أن يقول : هذا خبر عن شريعة مَنْ قبلنا ، ولا ذمّى فيهم ؛ وإنما الذمى فى شريعتنا ؛ فلم يدخل فى الآية حكم الذمى يقتل المسلم ؛ إذ هو غير منصور فى شريعة من قبلنا ؟

وإذا قال المسئول : إنما نَقَل إلينا غير شريعتنا بلا نكير لنعمل به فى شريعتنا .

يقول السائل : نعمل به فى شريعتنا على مقتضى الآية ، وليس من مقتضى الآية قتلُ المسلم فى زمنهم . وشريعتهم بقتل مَن صفته الإسلام فى زماننا وزمن شريعتنا ؛ لكن مقتضى الآية قتل بعضهم ببعض، وقتل الواحد بمثله فى حاله وصفته ؛ ومثل تلك الحال والصفة غير متصوّر الآن فى شريعتنا ؛ فلا حكم علينا فى الآية فيما يضر بأهل الاسلام ؛ لكن علينا حكمٌ من الآية فى الكفار حتى يُقتل بعضهم ببعض ، لمماثلة بعضهم بعضا فى الدين والصفات سيما والقصاص موضوع على المساواة والمماثلة .

٢١٠ ـ وقد يتعلق المسئول بظاهر يدعى عمومه أجمعت الأُمة على أن المراد به الخصوص وهو الواحد ، وذلك الواحد غير معيّن فإذا طالبه السائل بتحقيق المراد به فى موضع[1] النزاع تعذر عليه ؛ فيكون منقطعا لا محالة، مثل احتجاج المحتج بقوله سبحانه: « وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ » [من الآية ٩٧/ ٣] [ل٢٠ش] فى وجوب إعادة / الحج بعد التوبة من الرِّدّة ؟

فيقول السائل : أجمعت الأُمة على أن المراد بالآية حَجّة واحدة فى العُمُر ، وقد فعلها قبل الردة ؛ فوافق بفعله حكم الآية .

ولو جَعَل سؤاله على وجه آخر : بأنه أوجبَ حَجًّا واحداً لأنه وحّدَ

(١) فى الأصل : موضوع .

حج البيت ونكّره على الإثبات ؛ وذلك لا يعم ؛ فسقط بفعله واحدةً .

لم يكن بعيدا ، ويكون مستغنيا بالظاهر عن الاستعانة فيه بالإجماع .

فإن قال المسئول : قد بطل حجّه بالردّة، وصار مدعيا فى موضع البرهان.

فإن حاول الكشفَ عن صحة دعواه هذه بغير الآية عند تحقيق هذه

المطالبة، صار تاركا للمسألة والحجة جميعا إلى غيرهما؛ وذلك انقطاع لا محالة.

فلو حقق المسئول مبتدأً كلامه فى احتجاجه بالآية وقال: مقتضى الآية:

أن عليه الحجّ ، سواء فعله قبل الردّة أو لم يفعله ؟

٢١١ — وله فى تحقيق هذا طريقان :

أحدهما ـ أن يدّعى التكرار من مُطلق الأمر ؛ فيبنيه على أصله .

والثانى ـ أن يمنع دعوى التنكير فى الآية ويقول :

لمّا أضاف الحج إلى البيت صار معرّفا، وذلك للاستغراق ؛ فيسقط به

سؤال السائل أنه منكّر مثبت لا يستغرق .

وللسائل أن يمنعه من دعوى العموم على الوجهين فيقول :

أجمعت الأُمة على أن المراد به حجة واحدة شرعية كانت أو حسية ،

(٤٨ ت) وقد وجدت منه قبل الردة ، ولا سبيل إلى مخالفة الإجماع ؟

فإن قال المسئول : الإجماع الذى وافقك على حصوله هاهنا هو على حَجّة

لم يتعقبها ردّة ؛ فإذا كان اللفظ عموما لم أتركه إلا بإجماع متفق على حصوله.

كان للسائل أن يطالبه بتحقيق دعوى العموم ؛ فإن حققه المسئول

بدعوى التكرار من الآمر ، وأنه معرّف بالإضافة ؟

كان للسائل أن يقول : دعوى التكرار مع منع الإجماع منه محال ،

ودعوى التعريف فيه للاستغراق بإضافة الحاج إلى البيت دعوى لا تتحقق بمساعدة أهل اللسان ؟

فيتمكن كل واحد منهما من مناقشة صاحبه ؛ لما في هذه الجملة من الاحتمال ، وقد كشفنا عن الطريقة فيه ، وفي أمثاله ؛ فاعلمه إن شاء الله عز وجل .

٢١٢ — وقد يتعلق المسئول بلفظ وارد على سؤاله ، أو سبب ، أو حال مجهول يدعى عمومه من دون الكشف عن ذلك السبب أو الحال ، ويكون اللفظ مبهما محالا بيانه على ذلك السبب .

فللسائل أن يطالبه بالبيان عن وجه تعلقه بموضع النزاع ، إما بأن يكشف عن السبب فيصيره معلوما ؛ فيصير اللفظ المعلق عليه معلوماً ، أو بأن يصير اللفظ في نفسه معلوما دون أن يكشف عن كيفية السبب والسؤال ؟

فإن لم يتمكن المسئول من ذلك بأحد هذين : كان عاجزاً[1] !

مثاله :

تعلق من يصحح الإحرام بالحج قبل أشهر الحج بقوله سبحانه : ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهِلَّةِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ﴾[من الآية ١٨٩[٢]].

فللسائل أن يقول :

الأهلة المسئول عنها غير معلومة لنا وإن كانت معلومة لصاحب الشريعة؛

فيجوز أن تكون تلك الأهلة هي التي لا أجوز الحج فيها ؟

فلم يمكن التعلق باللفظ ما لم يبين أية أهلة كانت تلك ؟

(١) في الأصل : فاجراً .

فللمسئول أن يقول :

ظاهر قوله : « الأهلة » أنه لجميعها ؛ لأنه[١] عرفها بحرف التعريف وصار السؤال وإن كان من غير صاحب الشريعة كلفظٍ مدرج فى كلام صاحب الشريعة ؛ فكأنه قال : الأهلة مواقيت للناس والحج .

فإن نازعه السائل فى أن التعريف للجنس عند المسئول على أصله ، وإن كان ذلك أصله ، أو نقل السائل إليه .

وإن عَرَف من أصل المسئول أنه لا يحملها للجنس أو يتوقف فيه بقدر سؤال السائل .

وقد مضى ما يعمله[٢] المسئول إذا كان مذهبه أحَدَ ما ذكرنا بما يغنى عن ردِّه .

وللسائل أن يدّعى المشاركة معه فى الاحتجاج بالآية بأن يقول : جَعَل الأهلة لمواقيت الناس والحج معاً ؛ فيكون موزّعا عليهما — بعضها لهذا وبعضها لذاك — وما يكون لأحدهما لا يكون للآخر ؛ لأنه مضاف إليهما إضافة تقتضى التوزيع ؟

كما لو أقر بالشىء لا يتبيّن ؛ فإذا قال المسئول : الأهلة كلها صالحة لمواقيت الناس ؛ فلتكن كلها صالحة للحج ؟

قال له السائل : ظاهر الآية أنها بعض وبعض، قامت الدلالة على صلاحها كلها لمواقيت الناس ؛ فمن أين مثل تلك الدلالة على صلاحها كلها للحج ؟

فاحتاج المسئول إلى الجواب ، وإلا كان عاجزاً .

وبالله التوفيق .

---

(١) فى الأصل : لأنها .

(٢) فى الأصل : يفعله .

٢١٣ — وقد يتعلق المسئول بما يكون حكاية فعل للنبي صلى الله عليه وسلم [ل٢١ى] / من الراوى ، ويدّعيه عموما فى موضع النزاع لإسقاط حكم ، أو إيجابه ، فللسائل منعُه من دعوى العموم منه ؛ إذ لم يكن فيه لفظ صيغ للعموم ؟

مثل :

أن يتعلق من يُسقط النيةَ ووجوبها عن الوضوء والغُسل بأنه عليه السلام توضأ مرة مرة ، ولم يذكر فيه النية ، فدلّ أنه مقدارُ الفرض .

فللسائل أن يقول : هذا حكاية فعل ، ولا يعلم أنه وقع على جهة مقصودة أو غير مقصودة ، وجب التوقُّف فى معرفة وجوب القصد والنية أو سقوطه على دليل آخر ؟

فللمسئول أن يقول : فإن لم يكن فيه لفظ يعمّ ؛ ففيه أنه تعليم منه للعبادة ، فلا يجوز أن نورده على جهة البيان ، ثم لا نبيّن شروطه التى لا يصحّ دونها ؛ فلو كانت النيةُ من شرطه لبيّنها لا محالة ، وإلّا لا يكون محصّلا ببيانه مقدار الفرض ولا مُفيدا بتعليمه ما يجب تعليمه .

وللسائل أن يقول: هو وإن وَجَب عليه تعليمُ الفرض بجميع شروطه، فليس عليه حصرُه فى خبر واحد ، ولا جمعُه على ناقل واحد ، ولا وجب على ناقل واحد نقل جميع شروطه ؛ بل لصاحب الشريعة أن يفرق شروطه فى مواطن وألفاظ متفرقة ؛ فمن أين أن مقدارَ الفرض ما نقلته فى هـذا الخبر الواحد ؟

وللسائل أن يحتجّ به عليه من وجهٍ بأن يقول :

لما قال صلى الله عليه فى الخبر: هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة إلّا به ، عُلِم أن وضوءه كان مقرونا بالنية ، وإلّا كان يجب ألّا يكون الوضوء

مع النية مما تُقْبل به الصلاة ، وبهذا الخبر يستدلّ من الخبر على وجوب الترتيب والتتابع فى الوضوء .

٢١٤ — وقد يتعلّق المسئول بظاهرٍ يتمكن السائل من بيان الحجة له فيه ومنه عليه حجة .

كمن يتعلق بقوله سبحانه : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ ﴾ [من الآية ٦ / ٥٠] ، فى سقوط وجُوب الترتيب فى الوضوء ؛ بأن الآية أوجبت جمعَ الأعضاء فى الغسل من غير بيان تقديم وتأخير فى شىء منها .

فيقولُ السائل : وليس على زعمك إن لم يكن فيه دليل على الترتيب أيضا فيه دليل على سقوط الترتيب ؛ فوقَفْنا على زعمك فيه موقفا واحداً ، مع أنّ فيه إيجابَ الترتيب من وجوه :

أحدها ـ أنه أوجب غَسل الوجه عقيبَ القيام بلفظ الأمر ؛ فوجب إذا قام أن يَغسل الوجه بمقتضى الأمر ـ وعنده لا يجب ـ فصار حجّة عليه بحق الخبر أو الشرط .

وفيها ـ أنه يَلْزمه كلما قام إلى الصلاة غَسْلُ الأعضاء ، وإن كان قد غَسَلها مرة أو أكثر ، إلى أن تأتى بما يُقِرُّ الخصمان فيه الكفاية ؛ لأنه فى كل قَوْمةٍ إلى الصلاة يعود الأمرُ عليه بالغَسل؛ وبمثله يُستدل على وجوب النية فى الوضوء السابغ أيضاً .

٢١٥ — ووجهٌ آخر للسائل فيه دليل وهو أنه بالوضوء عند القيام إلى الصلاة ؛ فإذا توضأ لا للصلاة بقى المأمور غيرَ مؤدًّى .

كما إذا أمر فى السارق القطعَ للسرقة(١) ؛ فإذا قطع لا له لم يقع الموقع .
وإذا أمر بالجلد للزنى ؛ فجلد لا للزنى ، لم يقع الموقع .

وإذا ادّعى المسئولُ سقوطَ الترتيب بدليل كون الواو للجمع : قابله السائلُ بوجوب الترتيب بدليل كون الواو للترتيب ، وأى واحد منهما فَزِعَ إلى اللغة فزع الآخر إليها ؛ فإن وجد أحدهما ذلك فى اللغة وجده الآخر .

ومثاله :

تَعَلَّق من صحح النكاح بلا ولى بقوله سبحانه : ﴿ فلا تعضلوهن أن ينكحن أزواجهن ﴾ بأنه أضاف النكاح إليهن ؟

تعلّق به السائلُ بأنَّ مَنْعَ الولى عن العضل دليل على ثبوت الولاية له حتى أثّر العضل فيُدْعى إلى تركه ؛ فثبت بالآية لكل واحد من المرأة والولىّ حقٌّ فى العقد : المرأة بحق إضافة النكاح إليها ، والولى لإضافة العضل إليه ثم نهيه عنه .

٢١٦ — وقد يتمكّن السائل من التعلُّق باللفظ الذى تعلق به المسئول على وجه واحد .

كمن يحتجّ فى تقدير الصَّدَاق بعشرة بقوله عليه السلام : لا صَدَاق أقلّ من عشرة ، فيقول : لا تصح إلا بعشرة وزنا ؟

فيقول السائل : وبعشرة عددا ، دونها وزنا صداق بعشرة فوجب أن يصح ؟

فإذا قال المسئول : يجب أن يكون عشرة وزنا وعددا ؟

قال له السائل : جوِّزه بما يقع عليه اسم العشرة لا بعشرة كل الوجوه

---

(١) فى الأصل — سرقة .

فيما يقع عليه الاسم يقع التفصّى عن العهدة ، كما يقع بعشرة وزنا ، وإن كان فى العدد واحدا ، والمُرَاعَى فيه مقتضى الاسم لا غير .

ومثلُه :

دعوى الاشتراك من السائل على المسئول فى النـكاح بلا ولىٍّ إذا احتج المسئول بقوله : ﴿ فَانْكِحُوا مَاطَابَ لَكُمْ مِنَ النِّساء ﴾ [من الآية ٣ / ٤] وأنه يعمُّ نـكاحا بولىٍّ وغير ولىٍّ ؟

فيقول السائل : وإذا نـكحها رجل آخر بولى وجب أن تطيب له

[ل٢١ش] بحق الآية ، وإذا طابت للثانى بحق الآية بَطَلَ الأول / (١أو يقعا موقعا١) واحدا ؟

وإذا قال المسئول : إذا اجتمع عليها نـكاحان بطل الثانى دُونَ الأول ؟

قال له السائل : إنما يبطُل الثانى إذا صحّ الأول . والصحة والفساد فيه بمذهبنا لأول أمر الآية ؛ فلم يكن أحدُنا بدعوى الفساد أو الصحة أوْلى من الآخر !

وللسائل أن يمنع من كَوْن الأول نـكاحا ، فيمتنع دخوله فى الآية ؛ لأن خطابَ الشرع فى العقود يقتضى الصحيح دون الفاسد ، وعند السائل هذا وقع فاسدا ، فلا نُسلِّم دخوله تحت الآية .

وهذا المنعُ يصحّ من السائل إذا لم يكن سؤاله يستقيم فيما يمنع ، حتى إذا قال فى سؤاله النـكاحُ بلا ولى : هل يصح ؟ كان مسلِّما بأن الفاسد نـكاحٌ فلا يُمكنه العَوْد فيما سلَّم سؤالُه ؟

(١ـ١) فى الأصل . « أو سقا موقعا » بدون تنقيط ورسم واضح .

وإذا قال المسئول :

أصلي ، أن الصحيحَ والفاسد من العقود يدخل تحت مطلَق العقد في الشرع كان بناء على أصل ضعيف لا يقوله إلا من ضعفت نحيزته[١] عن التمشية ؟

فعلى السائل متابعتُه ، وإن كان مطلوبا فيه .

٢١٧ — وقد يتفق كثيرا في الألفاظ من الكتاب والسنة مايتناوله السائلُ والمسئول فيُضْطرُّ السائلُ إلى التسليم ، إذا بناه المسئول على أصله ، إذا ثبت ذلك من أصله .

مثل :

ألفاظ العموم بلفظ الذكور ، فالصحيح أن الإناث لا يدخلن فيه إلا بدليل .

وقد قال قوم : إنه للجنسين .

فإذا بناه المسئول كان له ذلك ، وإن كان أصلا ضعيفا : بأن يدّعى أن ما ذُكِر بلفظ الذكور ، تغليباً لهم على الإناث .

ومثله :

دخولُ العبيد والإماء في ذِكْر الرجال والنساء ، فالصحيح أنه للجنسين .

وإذا ادّعى المسئول : اختصاصه بالأحرار والحرائر ، كان ضعيفا ، ولزم السائلَ متابعتُه .

ومثله :

دخولُ من لا يكون من أهل الخطاب والتكليف ، كالصّبيان والمجانين في إطلاق « الناس » .

---

(١) الكلمة في الأصل غير منقوطة . وقد رجحنا أن تكون على نحو ماأثبتنا .

مثل ـ قوله : ﴿ يَـأَيُّهَا النَّاسُ ﴾ [من الآية ٢١ / ٢] .

فظاهر كلام الشافعى رضى الله عنه فى أول كتاب البيوع بعد ذكره لقوله : ﴿ وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ ﴾ [من الآية ١٨٨ / ٢].

وقوله : ﴿ وَأَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا ﴾ [من الآية ٢٧٥ / ٢] .

قال : إن الله سبحانه ذكر البيع فى غير موضع من كتابه بما دلّ على إباحته ؟ فاحتمل ذلك معنيين .

أحدهما ـ أن يكون الله تعالى أحلّ كلّ بيع يتبايعه متبايعان جائزاً الأمر فيه عن تراض منهما ، وهذا أظهر معانيه، وساق الكلام إلى آخره.

فخصه بجائزى الأمر ، دلّ على خروج غير البالغ العاقل منه عنده .

ومنهم من قال : خرجا منه ، بدليل لا بمقتضى الخطاب ؛ لصلاح اللفظ لها .

فكلٌّ له من هذا مذهب ، ثم بناه على أصله ، إذا كان مسئولا لزم السائل متابعته ؟

واختلفوا فيمن يقف فى ألفاظ العموم والأوامر والنواهى ؟ هل يُمَكَّن من القول بالوقف فى مناظرة الفقهاء فى الفقه ؟

فالصحيح ألا يُمَكَّن منه ، وتقطع عنه المناظرة إذا قاله وأراد البناء عليه ، وهذا اصطلاح من الفقهاء ، وأنه لا يُناظَر إذا قاله القائل .

كما لا يُناظَر من يبنى على أصله فى نَفْى القياس ، أو أخبار الآحاد ، أو نفى الإجماع ، أو التواتر .

ومتى وَرَد خطابٌ فى حق من حقوق الأموال أوجبَ الشرع تعلقَّه بالأموال : دخل فيه مال كل مالكٍ ، المكلَّف وغيرُ المكلف ؛ فإن تعلقه بالمال دون البدن .

٢١٨ — فأما الخطاب الصالح للكفّار دون المسلمين ؛ فما كان من الجنايات حُدّاً جميعاً فيه ، وما كان من العبادات ؛ فعلى الخلاف بين الفقهاء .

فمَنْ له فيه مذهبٌ بناه على أصله ، وتبعه السائل فيه .

وربما خالفوا أيضاً فيما يتعلق بالنواهي والجنايات ؛ فيكون الحكم ما ذكرنا .

وهكذا إذا اختلفوا فيما يرجع من الاستثناء والكتابة إلى ما تقدم ، وأمكن رجوعه إلى ما تقدم من الجمل .

هل يُرَدّ إليها كلّها ، أو إلى أقربه إليه ، كان الكلام على ما وصفناه من إجازة البناء ؟

فإن ردّه إلى ما يدعيه مضمراً في الكلام غير مُظهر فيه ؟ كان للسائل منعه .

كمن يحتج في شفعة[1] الجِوار بقوله « لَلْجار أحق بِسَقْبِه[2] » ؟

فإذا قال : أراد أن الجار سَقْب[3] للجار أولى ؟

قال السائل : الجار الثاني غير مذكور ؛ فالهاء ترجع إلى إيجاب المذكور اسمه دون الجار ؟

فيكون دليلا لنفي الشفعة بالجوار ؛ لا في إثباتها به .

---

(١) انظر باب الشفاعة بالجوار : ابن ماجة : شفعة ٢ والترمذى : بيوع ٧٣ وابن حنبل ٣/٢٥٣ والبخارى : حيل ١٤ .

(٢) أخرجه البخارى : شفعة ٢ وأبو داود : بيوع ٧٣ والترمذى : أحكام ٣٣ والنسائى : بيوع ١٠٩ وابن ماجة : شفاعة ٢ ، ٣ وابن حنبل ٤ / ٣٨٩ / ٣٩٠ - ٦ / ١ / ٣٩٠

(٣) فى الأصل غير واضحة وهى أقرب إلى أن تكون « سبقت » .

٢١٩ — وهكذا اختلفوا فى قصر الحُكْم على السبب على هذه القصة .
[ل٢٢ى] وكذلك اختلافُهم فى العموم إذا خُصّ بعضه / هل يصير مُجْمَلًا أو مجازاً فى باقيه .

وكذلك المطْلَق والمقيّد من اللفظين فى الحكم الواحد - ينبنى أحدُهما على الآخر - وإذا كانا فى حُكْمين ؟ فعلى الخلاف أيضا بين أصحابنا :

منهم من قال يُبْنى بحكم اللغة .

ومنهم من قال يُبنى بالقياس .

ومثله يكثر - وفيما ذكرناه تنبيهٌ على ما وراءه - غير أنّ الأوْلَى بالسائل ألّا يعترض ما أمكن بما يتمكن المسئولُ من دفعه بالبناء على أصله ؛ فإنه يحُوجه المسئول إلى تَرْكه عن فَوْره إما إلى سؤال آخر أو الانتقال إلى الكلام فيما ينقله إليه المسئول ؛ فلا يحصل مقصودُه من المسألة، وعلى السائل إذا أراد ضَعْف المسئول أن يُسَلِّم له كل ماعَلِمَ ألّا ضرر عليه فى تسليمه ؟

وهكذا المسئول يسلِّم للخصم مالا يضرُّه تسليمه؛ فإنه إذا نازعه فى شىء مما لايضرُّه تسليمه ربّما استراح إليه خصمه فلا يتبين ضعفُه وقوته فى الكلام .

ورب مسألة لو تجاوز المنع والنزاع فيه ولم يتحقق المطالبة فيه ولم يجد سبيلا إلى تمشية كلامه بغيره وأكثر ما يكون ذلك فى المسائل المبنية على نكتة واحدة إذا وقع التسليم فيها لم يبق له كلام بعد التسليم لها فى المسألة فيتسارع إليه الانقطاع بالسكوت فى موضع كان خصمه فيه بالسكوت أوْلى منه .

وبالله التوفيق .

الفصل الثالث

فصل فى التعلق بالإجماع والكلام عليه

٢٢٠ — فمن تعلّق بالإجماع فى المسألة طُولب بالكشف عن كيفية دعواه ذلك ؛ فإن كان ادعاؤه من عصر قبلهم من الصحابة رضى الله عنهم أو بعدهم طُولبَ أولا بطريق ثبوته .

فإن ادعاه بطريق التواتر لم يُقْبله حتى يتحققه تواتراً على ما يدّعيه أىَّ نوع ادعاه من أنواع التواتر ؟

فإن لم يتمكن من بيان وجهه، على وجهٍ يعلمه ومن حضره ممن يعلمون طريق التواتر ، بأن عجزُه .

وإن تمكن من بيانه غير أنه ادّعاه تواتراً يُوجب العلم ضرورة ، وقد كَشَفَ بيانُه عن ثبوته استفاضةً توجب العلم استدلالا ، كان مقصِّراً فى دعواه طريقَ التواتر ، غيرَ مقصر فى دعوى الإجماع .

وإن ادّعاه استفاضةً وكَشَفَ عنه تواتراً يوجب ضرورة : كان مقصِّراً فى العبارة عن الاستفاضة ، غالطاً فى دعواه الاستفاضة؛ غيرَ مقصِّر فى ذلك ، من جهة إقامة الحجة ؛ بل زائدا فى الحجة كمالًا على ما ادّعاه !

وإن ادّعى ثبوته برواية العَدل، عن العدل، إلى أهل عصر الإجماع ؟ رُوعى فيه ما يراعى فى خبر الواحد ـ ولا يُقبل فيما يجب العلم به ـ وعُمِل به فيما يعتقد فيه بالعمل .

ويَضْبط السائل نفسه من تلبيس المسئول عليه فى طريق ثبوت الإجماع؛ فإنه ربّما يدعى فى المسألة إجماعَ الصحابة رضى الله عنهم ، أو إجماعَ بعض

الأعصار، ولو طالبه به لم يتمكن من إثباته، أو يدّعيه بطريق يوجب العلم فلا يتمكن من نقله إلا بطريق الآحاد .

فإذا لم يراعه من المسئول ادّعى سقوط كل سؤال ، أو دليل يأتى به السائلُ فى مقابلةِ ما ادعاه من الإجماع ؛ فيقول : لا أقبل مع الإجماع ظاهرَ الكتاب ، وخبرَ الواحد ، والقياس ؛ بل ادّعى به فيما يورده من ذلك كونَه غيرَ ثابت أوضح ثبوته كونه منسوخا فى الألفاظ ومنقوضاً به فى المعانى .

وإذا حقق عليه طريقه فعجز عن إثباته كفى نفسه شُغْلا عظيما أو إذا أثبته بنقل الآحاد عن ذلك العصر ساغ له الاجتهاد فيه والتأويل والمعارضة بالآحاد وحملُه على موافقة المعانى .

وإن ادّعاه إجماعاً من أهل عصرهم منفرداً عن سائر الأعصار قبلهم أو مع بعض أهل الأعصار قبلهم طالبه بتحقيقه والكشف عن حصوله حتى يساويَه فى معرفته .

فإن حقّقه المسئول : بأنّى لستُ أعرف خلافا فى حكم هذه المسألة على ما ادّعيت بين أهل عصرنا هذا ؟ طالبه السائل : بأنّى إنما أُحققه إجماعا من أهل هذا العصر ، إذا عرفتُ بأن هذه الحادثة قد انتشر حكمها على ما ادعيتَ بين أهل العلم ؛ فهذه الصفة فى دارنا هذه وسائر ديار المسلمين .

فإن حققه على وجه عَرَف هو وسائرُ من شاركه فى الصفة انتشارَه على هذا الوجه ولم يتمكن السائل من بيان مُخالفٍ فيه مع تطاول المدّة ومضى الأزمنة التى فى مثلها يُعرف انتشار حكم الحادثة ؟ تحقق على السائل دعوى ثبوته !

٢٢١ — وللسائل بعده أن يطالبه بتحقيق تفصيل ما ادعاه إجماعاً .
[ل٢٢ش] فيقول : / تدّعيه إجماعا من قول الكافّة ، أو من فِعْلهم ، أو من قَوْل بعضهم ، أو فِعْل بعضهم .

فإن ادّعاه من قول كافّتهم ؟ طالَبَه بتحقيقه ؟ فإن حققه وإلّا كان منقطعا .

ويتنبهُ السائل فى هذا الفصل ؛ فإن تحقيق الإجماع من قول الكافّة مما يصعُب طريق بيانه .

فإن حقّقه من أهل عصره وكان السائلُ من أهل الخلاف ممن له الحلّ والعقد وقال : أنا مخالف لهم لم يَسْمَعْ منه المسئول ذلك حتى يتبيّن وجْه خلافه .

فإن بيّن لخلافه وجهاً وعُذراً وحجة تُوجب خلافَ ما ادعاه المسئول من قول الكافّة ؟ سقطت دعوى[1] الإجماع .

فإن بيّن سبقَ هذا الإجماع عصرَهما وحققّه ؟ زال خلاف السائل .

فإن لم يتمكن من بيانه وأسقطَ خلافه بإفساد حجته لم يسقط خلافُه .

وإن كشفَ عن فساد حجته، فإن فساد حجة المخالف فى المسألة لا تحمل أصله إجماعا ما دام صاحب الخلاف قائما على المخالفة .

وإن ادّعى المسئول عليه: أنك أيها السائل وافقتنا قبل هذا فى حُكْم الحادثة ، ثم خرجتَ عن وِفاقنا بالخلاف الشاذ لا يَسقط الإجماع وصحّح هذه الدعوى عليه ؛ فهل يسقط خلافه ؟ [وهذا][2] ينبنى على أن الانقراض هل هو شرط فى الإجماع أم لا ؟

---

(١) فى الأصل : سقط .   (٢) إضافة ليستقيم النص .

فإن قال السائل : أنا أراعى فى صحّة الإجماع انقراضَ العصر ؛ فإن كان ذلك الإجماع من قول كافّتهم ، وقال المسئول : أنا لا أراعيه ، بنى المسئول على أصله ، وله نقلُ السائل إليه .

وإن سلّم السائل أنّ الانقراض شرطٌ سقطت[1] دعواه للإجماع ؟ لكنه يُعذر فى ترك[2] حجة هذا الإجماع إلى حجة أخرى .

فإنه حين ادّعاه إجماعاً كان كما ادّعاه وزال الإجماع بحادث الخلاف بعد ثبوته .

فإن أقرّ السائل بألّا يشترط فيه الانقراض سقط خلافُه ، وصار محجوجا بالإجماع .

وإن سلّم السائل بأنه فى هذا العصر إجماعٌ من الكافة، غير أنه خلافٌ فى عصر قبلنا قد انقرضوا على الخلاف ؛ فعليه نقل ذلك الخلاف [بما][3] يليق بطريق ثبوت هذا الإجماع .

فإن لم يتمكن منه سقط سؤاله .

وإن قَدَرَ عليه وبيّنه فالمسئول ـ إن رأى أنّ هذا الإجماعَ يَرفع الخلاف المتقدم ـ أن يُبينه على أصله وينقلَ السائل إلى الكلام فيه ـ إن نازعه عليه .

وإن كان يرى المسئولُ أن الخلاف المتقـدم لا يَسقط بهذا الإجماع ؛ فليس له أن يقول : أنا أقول بسقوط خلافهم فى هذه المسألة لدليل ، دون سائر المسائل، بخلاف ماقلنا: إن له أن يقول: إذا كان ممن يقف فى الألفاظ؛ أو لا يقول بدليل الخطاب أو غيرهما مما يُشاكل هذه المسائل : قد قام لى

---

(١) فى الأصل : سقط .　　(١) فى الأصل : تركه .　　(٣) إضافة ليستقيم النص .

الدليل على القول بعمومه ، أو بدليله فى هذا الموضع ؛ لفرق لا يُشكل ، وهو أنه قد يقترن بالعموم ما يُبيِّنه ويُوجب القول به وينكشف ، بدلالة أنّ دليل الخطاب يجبُ القول به فى مثله[1] ؛ فأما الإجماع فإنه لا يجوز قيامُ دليل على القول به فى موضع دون موضع .

٢٢٢ — وإن قال السائل إنك تدعيه إجماعا من الكافّة ، وهو لم يقُله إلّا واحد أو اثنان ، ومثله لا يكون إجماعا .

فسؤالُه هذا يحتمل وجهين :

أحدهما ـ أنه قاله واحد أو اثنان[2] ولا مخالفَ ؛ غير أنه لم ينتشر بين أهل الصَّنعة .

والثانى ـ قاله واحد ، وانتشر بين أهل الصنعة ، ولا مخالف .

وإن طالبَهُ بالأول ، فقد سلّم أنه لا مُخالف ؛ غير أنه يُطالبه بوجه الانتشار بينهم .

فعلى المسئول أن يُبيِّن وجهَ ظهوره وانتشاره بين أهل الصنعة .

وإن تمكّن ولم يتمكّن من بيان أنه قولُ كافّتهم، صار تاركا لنصرة ما ادّعاه أنه إجماعُ الكافة .

وإن لم يتمكن من بيان انتشاره كان أدلَّ على عجزه وانقطاعه .

وإن طالبه بالثانى ؛ فقد سلّم أنه انتشر ، وهو مطالَبٌ بتحقيق دعواه أنه إجماع من الكافّة ؟ فإن حقّق ما ادّعاه وإلّا فقد ترك نُصرتَه وبان عجزُه .

٢٢٣ — وإن قال المسئول: هذا النوع من الإجماع يقوم مَقام ما ادّعيت من الإجماع فى كونه حجة ؟ لم يكن هذا عذراً مُرْضيا ؛ فإن الإجماعين مختلفان ؛

---

(١) فى الأصل : مسألة .　　(٢) فى الأصل : اثنين .

لأن بعض الناس قال : هذا ليس بإجماع ولا حجة .

ومنهم من قال : هو حجّة وليس بإجماع .

ومنهم من قال : هو إجماع ؛ لكنه فى القوة دون ذلك الإجماع ؛ فإنّ الانقراض فى هذا شرط باتفاق ، وكونُه شرطا فى قول الكافة على الخلاف وأنتَ منتقل من أقوى الحجتين إلى أضعفهما ؛ وذلك دليل العجز والانقطاع .

هذا إذا ادّعاه إجماعا من الكافّة قولا .

فإن ادّعاه إجماعا من الكافّة فِعْلا ؛ فإن قارنه قولٌ من بعضهم بخلاف فعلهم وبيّنه السائل ، لم تتحقق دعواه الإجماع .

وإن لم يقارنه قولٌ بخلافه من بعض أهل الاجتهاد ؛ أو لم يَقْدِر السائل على نقل خلاف ثبتت[1] دعواه ، وثبت إجماعاً على الصحيح من المذهب .

وإن ادعاه فعلا من بعضهم بلا نكير من الباقين ؛ فالظاهر أنه ليس بإجماع .

ولو قال قائل : إنه إذا انتشر ذلك الفعل من عالم مجتهد[2] بين أهل الصنعة انتشاراً يقطع على ظهوره[3] بين كافّة أهل تلك الصنعة من غير مخالف ، حلّ محلّ القول ، كان مذهبا .

وإن ادعاه قولا من بعض المجتهدين ؛ فإن لم يتمكن من نقل انتشاره مع عدم الخلاف / سقطت[4] دعواه ؛ وإن تمكّن منه طولب بحصول [ل٢٣ى]

(١) فى الأصل : « ثبت » .

(٢) فى الأصل : مجتهده .

(٣) فى الأصل : ظهره .

(٤) فى الأصل : « سقط » .

الانقراض ؛ فإن لم يبيِّن انقراض عصره عليه ، أو ما يقوم مقام الانقراض من تطاوُل المدة ، وتداوُله عند الحاجة إلى الفتوى والحكم فيه ، سقط أيضاً دعواه .

وإن خالفه السائل وقال : قولُ الواحد وإن انتشر لم تثبت به الحجة ، ولا هو إجماع ؛ فإن له أن يبنيه على أصله ، إن رآه إجماعا ؛ وليس للسائل منعُه منه .

وإن ادّعى المسئول إجماعا في المسألة ، فنقل السائلُ خلافاً في زمانِ وقوع المسألة ، فإن كان الخلاف عن أكثر من واحد زالت[1] دعوى الإجماع عنه .

وإن كان الخلاف من واحد ، وقال المسئول : خلاف الواحد عندى لا يُعتدّ ولا يمنع الإجماع : كانت طريقه غيرَ مَرْضيّة ؛ لكنه إن بناه على أصله لزم السائلَ متابعتُه فيه ، أو تسليمُه له .

٢٢٤ — وقد يُطالِبُ السائلُ المسئول في الإجماع بأنه قد لحق أهلَ عصر هذا الإجماع واحدٌ خالفهم ، ولم يكن قد وافقهم على حكم المسألة .

فيقول المسئول : هذا السؤال سؤال بأن التابعى إذا لحق الصحابىّ وخالفهم ، هل يُعَدُّ خلافا ؟

فيه خلاف بين العلماء ؛ فنهم من جعله خلافا .

ومنهم من فصّل وقال : إن خالف وقتَ الحادثة وهو من أهل الاجتهاد يعدُّ خلافه ، وإن لم يكن من أهل الاجتهاد فلا يُعَدّ .

ومنهم من بناه على كون الانقراض شرطا أو لا .

فتى صحح السائلُ نقلَ الخلاف من التابعىّ كان المسئول فيه تابعاً رأيَه ومذهبَه في البناء على ما يذهب إليه .

(١) في الأصل : « زال » .

٢٢٥ — ومتى ادّعى المسئولُ إجماعا على السائل اجتهد السائلُ وتأملَ فلعله يمكنه إخراج موضع النزاع عن محل الإجماع ، إذا لم يتمكن من دفع الإجماع عن أصله ، وإذا أمكنه ذلك سلّم له الإجماع فى موضعه ، ويُطالبه بتحقيقه فى موضع النزاع .

وأكثرُ ما يقع ذلك إنما يقع مع من يَستدل باستصحاب الحال فى حكم الإجماع ، أو دليلٍ غيره ؛ فإذا تأمّله السائل وَجَدَ ذلك الإجماع قبل موضع الخلاف .

مثل ـ أن يدعى الإجماع فى وجوب الحِقّتَيْن فى المائة والعشرين من الإبل ، ويستصحبه بعد الزيادة عليها بواحد من الإبل فأكثر ؛ فيقول : الإجماع إلى المائة والعشرين ، وبعد الزيادة خلاف الإجماع !

ومثله ـ استصحابُ أصحابنا حكمَ الإجماع الذى كان قبل رؤية الماء فى الصلاة ، ومع رؤية الماء ؛ فيقول السائل : الإجماع قبل رؤية الماء وبعدها خلاف ؛ بدليل أنه يقبل القياس ، وخبر الواحد .

وظاهر العموم ، المحتمل فى دفع هذا الإجماع الذى تدعيه ، علمت أنك تدعيه فى غير موضعه ؟

٢٢٦ — ومتى سلّم دعوى المسئــــول فى الإجماع على وجه لا يتمكن السائل من دفعه ، وكان إجماعاً مقطوعاً بوجوده وصحته ، لم يبق للسائل معه سؤال بقياس ، ولا خبر واحد ، ولا بظاهرٍ مُحْتمل ، ولا بضربٍ من الاجتهاد بل صارت المسألة مما يجب القطع عليها ، وبثبوت حكمها على موافقة الإجماع ، إلا أن يكون ثبوته بطريق لا يقطع به من الآحاد وغيره ؛ حينئذ كان الكلام فيه على ما بيّناه قبلُ .

وبالله التوفيق .

الفصل الرابع

فصل فى الكلام على المعانى والتعلق بها

---

٢٢٧ — قد ذكرنا حقيقة العلة والقياس (٤٩ت) فيمن تعلق بالقياس محتجًّا به على السائل؛ فلا يسمعه السائل ولا يتكلم عليه إلا بعد أن تجتمع فيه شروط القياس من طريق الضرورة إلى أن يبيِّن له أنه غيرُ قياس من طريق الشريعة .

وشرطُه أن يُعَلِّل أصلا ثابتاً حكمُه بوصفٍ موجودٍ فى الفرع للحكم المطلوب فى الحادثة التى هى الفرعُ ، وهذا لابدّ منه فى كل قياس عقلى وشرعى ؟

فإن بيّن الفرعَ والأصلَ والحكمَ — ولم يذكر الجامعَ بينهما — وهو الموجِبُ للحكم — لم يكن قائِساً .

وإن ذكَرَ الوصف والحكمَ فى الفرع ولم يجد له أصلا — لم يكن قائِساً !

وإن وَجَدَ الأصل والفرعَ والوصف فيهما — ولم يتمكن من بيان الحكم فى الأصل أو الفرع — أو فيهما — لم يكن قائِساً ؟

وهذا أول مايراعيه السائل من تعليل المسئول ؛ فيجعله معلوما لنفسه ؟

فإذا عُلِم اجتماعُ هذه الأوصاف فيه ؛ فحينئذ نَظَر فى صحته أو فساده — مُعترضٌ — إن وجد إليه سبيلا .

والكلامُ فى كيفية استنباط العلل وطُرُقها يختص بأصول الفقه ؛ (٥٠ت)

فيُعلم قبل تعلم أحكام الجدل؛فلا يَشْتغل بالاعتراض إلا بعد تحصيل ماادعاه قياسا ؟

فإن احتاج إلى تفصيل فى عباراته طالب المسئولَ بذكره ؛ فإذا فصّله قرر المسئولَ عليه وأخذ إقراره بما أراد من معانى ألفاظه ، حتى لا يلتبس عليه عند توجّه السؤال على ما ادّعاه قياسا .

٢٢٨ — فإذا حقق ذلك اشتغل بالاعتراض - إن وجد إليه سبيلا - وذلك على وجوه مُرتّبة بعضُها على بعض ، لا يجوز تقديم مايجب تأخيره . . ولاتأخير ما يجب تقديمه .

وتلك الوجوه أقنع [(١)] فى (٧١ ش) التحقيق - تعود إلى ضروب من النزاع والممانعة - غير أن لفظ « الممانعة » صار فى عرف الفقهاء مختصا بالممانعة فى الوصف المختص بالأصــل أو الفرع ، أو بهما ، أو بالحكم فى الأصل .

فأما فى حكم الفرع فهى واجبة أبداً - إلا على الندرة - عند عُدول المعلِّل فى وضع التعليل عما يجب عليه تركُ العُدول عنه على مالعلّنا نشير إلى ضَرْب المثل فيه :

فأحَدُ وجوه الاعتراضات هو الممانعة فى أحد ما ذكرنا .

ثم دعوى فساد الوضع .

ثم دعوى تعلّق الحكم بما يدّعيه المعلل متعلِّقا به .

ثم النقض .

ثم القول بمقتضى العلة .

---

(١) فى الأصل : أمنع .

ثم دعوى تبديل كلٍّ واحد من الوصف والحكم لصاحبه .

ثم دعوى وجود ما يناسب العلة مع فقد الحكم .

ثم فصل الحكم عن دعوى الوصف .

ثم المعارضة بدعوى مفارقة الموجِب بحكم الأصل لما ادعاه من الموجِب في الأصل والفرع .

ثم المقابلة من غير صريح المقابلة[1] .

٢٢٩ — واختلفوا في ترتيب دعوى فساد الوضع والممانعة :

فمنهم من قال : يجب تقديم دعوى المنع على دعوى فساد الوضع ؛ لأنه مع كونه ممنوعا كالمعدوم ـ والفساد فرعٌ على الحصول !

ومنهم من قال بتقديم دعوى فساد الوضع ؛ لأن الممنوع معرَّض للثبوت ، إما بالكشف عن المراد ، أو بالدليل ، والمانع كالمعترف بصحته او أزاله الخصم عن دعواه بالكشف أو الدليل ؛ فلا يمكّن مع هذا الاعتراف العَوْدَ إلى دعوى فساده .

وإذا ادّعى (٥١ ت) امتناعَ الحكم بما ادّعاه لم يُجزْله العوْد إلى المنع ، ودعوى فساد الوضع ؛ لأنه فرع على ثبوته ووجوده وصحّته في نفسه .

وإذا ادعى النقض لم يجزله العوْد إلى دعوى المنع وفساد الوضع ؛ وأنه لا يتم هذا الحكم ؛ لأنه إنما ينقضه بعد الإقرار بأن الوصف ثابت صحيح فيقول : هو مع ذلك غير مطرد .

وبعد القلب لا يجوز له العوْد إلى شيء مما تقدم .

وهل يعود إلى النقض بعد القلب بناء على أنه معارضه أو مناقضه ؟

وقد اختلفوا فيه :

---

(١) في الأصل : المفارقة .

فمنهم من قال : هو معارضه ؛ لأنه يحتاج إلى فرع وأصل وجامع بينهما .

ومنهم من قال : هو مناقضه ؛ لأنه بيانُ ثبوت الوصف من أصل اعتلاله مع فقد الحكم ؛ ولا فَرْق بين وجوده مع فقْد الحكم فى أصله أو غيره ؛ بل هو أدلُّ على فساده وانتقاضه إذا كان خلاف حكمه من أصل اعتلاله ، هـذا الاختلاف فى قلب غير معبِّر وصفه بزيادة أو نقصان غير موجب فرض الحكم فى غير ما نُصِبَ فيه أصل الاعتلال .

فإن قَبلها بزيادة أو نقصان فى أوصافها ، أو فَرَض بها حُكْما فى موضع آخر من مواضع النزاع كان معارَضَة بلا خلاف ، لا يجوز العدول إلى النقض بعده .

وإذا قلنا : إنه نَقْض جاز العَوْد إلى المناقضة بعده ؛ لأنه نقض بعد النقض ، وذلك جائز .

وإذا قلنا : إن القلب معارضة [1] ، أو نقض فالصحيح أنه لايجوز العود إليه بعد المعارضة ؛ لأنه إن كان نقضا فلا شبهة فى منع العود إليه بعد المعارضة .

وإن قلنا : إنه معارضة ؛ فهو فى التحقيق دعوى الاشتراك فى الدلالة ، ويجب تقديم دعوى الاشتراك على صَرف المعارضة .

وهل يجوز قلب القلب إن قلنا : إنه معارضة ؟

فجائز على شروط نذكرها إن شاء الله عز وجل .

وإن قلنا : إنه نقض ؛ فقد نَقَض النقض ؛ وذلك لايجوز ؛ لأنه لايزيل

---

(١) فى الأصل : النقض .

النقض الأول ؛ بل يحققه ؛ لأن نقض النقض ذكر للعلة الأُولى بحكمها ثانيا في موضع آخر ، وإقرار بأنها في الموضعين منقوض ثم ذكر الناقض من النقض .

٢٣٠ — فأما المنع فيكون في الوصف والأصل جميعا .

وبيانُه في الوصف قد يكون بوجهين :

أحدهما يكون في التحقيق مطالبة بالكشف عما بيّنه؛ إذا كان مايدعيه على نوع من الإبهام :

مثل ـ تعليله في إيجاب الترتيب في الطهارة بأنها تنشطر في السفر كالصلاة ؟

فإن قال : أردتُ أنه عند عدم الماء يُقتصر في التيمم على عضوين في السفر ، وفي الطهارة بالماء أربعة أعضاء كالصلاة يقتصر من الأربعة على ثنتين بعذر السفر ؟

فإذا كشف له عنه وصار معلوما مرادُه طالبه بالمطالبة الثانية فيقول : الطهارة لاتنشطر بالسفر ؛ بل لا تأثير للسفر فيه ؛ ولكن المؤثر فيه تعذر تحصيل الوضوء بالماء ، واتصالُه أن يقول :

التيمم فرض آخر منفرد بحكمه على خلاف حكم الوضوء بالماء، واختلافُهما كاختلاف أنواع التطهير في الطهارات :

منه مايحصل بالماء .

ومنه مايقف على الدّباغ .

ومنه مايحصل بالانقلاب .

[ل ٢٤ ى] ومنه / مايخفّف بالجامد .

وليس بعضها نائبا عن البعض، ولا في حكم البعض، ولا كان أحدهما هو الآخر، واختصاصُ التيمم بعضوَيْن ليس هو من تشطير الوضوء في شيء؛ فيكون هذا منعا في وصف الفرع !

ويمكنه منعهُ عن وصف الأصل بأن يقول :

ولست أقول : إن السفر يؤثر في تنصيف الصلاة ؛ لأنه لو عزم على تنصيف صلاة الإقامة : بَطَل عليه الصلاتان ؛ بل صلاة السفر غير صلاة الحضر ؛ فما تشطر صلاة الحضر بالسفر؛ لأنه لا تؤخذ صلاة الحضر في السفر ، ولا صلاة السفر في الحضر ؛ بل يُخَصُّ كل واحد من السفر والحضر بفرض من الصلاة على حِدَة ، وهو كاختصاص كل وقت بصلاة على حِدَة ؟

ولا يُقال : ما كان من الأربع وقتَ الظهر ينصف وقت الفجر ؛ أو يثلث وقت المغرب .

أو كان ما كان في وقت الظهر هو الذي يجب في وقت العصر أو العشاء الآخِرة ؛ لاتفاقهما في عدد الأربع، بل هي صلوات مختلفة اختَصَّ كل فرض منها بوقت !

كذلك صلاةُ السفر والحضَر صلاتان اختصَّ كل فرض منهما بمكان ومحلٍّ .

وهذه مطالبة مقرونة بالكشف عن مقالة المطالب على المبالغة وأقوى المطالَبات ما تقترن بمثل هذا البيان لتُزيلَ عنه دعوى المستدل بأنه مَنَع تمنُّت ، ولا يتمكن من إيهام السامعين بأنه في المطالبة ليس بمُحِق .

وإنما تقوى مثل هذه المطالبة لأنه كشف بذكر المذهب دون المصير في بيانه إلى ذكر الدليل ؛ إذ السائل لا سبيل له !

وكذلك المانع كائنا ما كان أن يصير إلى البرهان فى تحقيق المنع فإنه يصير بانيا (٥٢ ت) فيما يكون فيه هادما ـ والهدم والبناء فى مكان واحد على وجه واحد يتناقضان ، وهو الذى عبّر عنه أهل الجدل أنه ينقل نفسه من مكان السائلين إلى مكان المسئولين ؛ حتى يصير مسئولا فيما هو سائل فيه ، وذلك خطأ فى حكم الجدل .

٢٣١ — ومن المنع المختصّ بالوصف مَن يقول فى إجازة الوضوء بالنبيذ : إن المُعَدّ للتطهير المُبيح للصلاة غير مُختص بحكمه ، أو شاركه فيه سِواه ، كالحجر فى الاستنجاء ؟

فيقول السائل : لست أقول : إن الاستنجاء تطهيرٌ ولا طهارة ، ولا كانت الصلاة عندك مُستباحة بالاستنجاء ؛ فإنها مُستباحة دونَها على أصلك .

فيكون منعاً له من الوصفين :

أوّلها على الأصلين ؛ إذ الاستنجاء ليس بتطهير ولا طهارة عندهما .

وثانيهما على أصل المعلِّل ؛ إذ الاستنجاء عنده غيرُ فرض قبل الصلاة ولا بعدها .

٢٣٢ — وقد يختصُّ المنْع بأصل المانع :

مثل ـ أن يقول فى الصوم : إنه عبادة لا نيابةَ فيها ؛ فهى كالصلاة والطهارة ؟

فيقول المانع : فيه نيابة ؛ لأن الولى يصوم عنه بعد وفاته .

ولو قال الحنفىّ فى تعليل الطهارة بحكمٍ من الأحكام : إنها عبادة ؟

فلمن يخالفه أن يقول : هذا الوصفُ ممنوع على أصلك عبادة وله صِحَّتُها[1] من الكافر .

وقد يكون له منعهما بما لا يعلم فيه مذهب المستدِلّ إذا كان ممنوعا على أصل المانع .

مثل ـ أن يقول فيمن طلعت عليه الشمس وهو فى صلاة الفجر : إنه صار فى الصلاة على حالة لو ابتدأ الصلاة عليها لم تصِح؛ فإذا استدامها معها لم تصِح ، كحالة الحدث .

فيقول المانع : ليس كذلك ؛ بل لو ابتدأ الصلاة على تلك الحالة لم يمنع .

ومثله ـ أن يقول: رؤيةُ الماء لما مَنَع بدء الصلاة مَنَعَ دَوَامَها ؟ فيقول: نفس رؤية الماء لا تمنع بدء الصلاة ؛ فإنّ نفسَ الرؤية له مع الحاجة إلى شئونه موجودة ولم يمتنع بدء الصلاة !

ومثله ـ فى إيجاب الزكاة فيما تولّد من بين الظباء والغنم : أن الزكاة تختص بالمِلك؛ فإذا وجب اعتباره بأحد الأبوين اعتبر بالأُم، كالرق ؟

قال له المانع : الرقُّ ليس مما يختص بالملك ؛ بل هو نفس الملك ، وما قالتَ يوهم أنه غير الملك .

ألا ترى قيام قوله : هذا رِقه ورقيقه مقام قوله : هذا ماله وملكُه ومملوكه ؟

وله منعه من قوله : إذا وجب اعتباره بأحدهما وأنه لا يعتبر ـ عند المانع ـ بواحد من الأب والأُم ؟

---

(١) فى الأصل : صحتها .

ولو قال: من أصحابنا في جواز الصلاة التي لها سبب في الوقت المنهيّ عنه قائل: إنها صلاة جاز فعلُها في الوقت المنهيِّ عنه لأجل الفعل؛ فجاز في الوقت المنهي عنه لأجل الوقت: كعصر يومه؟ فهذا لا يوجد في عصر يومه؛ لأن الوقت المنهيّ عنه للفعل إنما يكون بعد فعل العصر، وبعد فعل العصر ذلك اليوم لا يكون عصر يومه فيُنهى عنه، أو لا ينهى.

٢٣٣ — ومن المنع المختص بوصف الأصل:

قولُ من قال في تعليل المعلِّل في بيع خيار الرؤية بأنه عقدُ معاوضة، فليس من شرطها الرؤية: لست أقول في النكاح: إنه معاوضة؟

أو يُعلل في النكاح بلا ولي أنه عقد يُستباح به البُضع؛ فيصح بلا وليّ، كالبيع؟

فيقول المانع بالبيع: لا يُستباح البُضع، ويكشف عنه بأنه يَشترى أخته من الرضاع، والنسب، والمرتدة، وقبل الاستبراء / [ل٢٤ش]، ومثله في الكتابة بأنها عقد معاوَضة؟

فيقول المانع: ليس كذلك، بل هي عقد إرفاق، لا معاوضة؛ إذا علل به في تصحيح عقد النكاح من المرأة، وإن عُلل بهذا في شيء من أحكام الكتابة كان هذا منعا في الفرع.

ولو علل في منع خيار المجلس بأن البيع يُستباح به البُضع؛ فلا ينعقد على خيار المجلس بالنكاح، أو بأنه عقد معاوضة؛ فلا ينعقد على خيار المجلس كالنكاح؟

فيقول المانع: النكاح ليس بمعاوضة؛ والبيع لا يُستباح به البُضع كان منعا في الأصل والفرع صحيحا.

٢٣٤ — وأما المنع المختص بحكم الأصل :

كمنعه لمن يعلّل فى الصوم بنيّة من النهار أنه صوم غير ثابت فى الذمة فصح بنيّة من النهار ؟

فيقول : صوم جميع النهار فى النفل بنيّة من النهار غير صحيح .

ومثاله — فى تعليل من علّل الزيادة على الثلاث فى الخيار بأنه خيار يلحق بالعقد ؛ فإذا أبطلاه فى مدة الثلاث بطَل كخيار الثلاث :

أن يقول :

لست أقول : فى الثلاث إذا فسخ أو أمضى إنه إسقاط ؛ بل هو استيفاء مقتضى الخيار ؛ فإنه ضُرِب للإمضاء أو الفسخ ، وقد فعل أحدهما .

وإذا منعه فى الفرع من قوله : إذا أبطلاه بطل أمكنه؛ لأنه وقع باطلا لا بالإبطال ؟

وهذا هو الذى قلنا إن المنع قد يتفق فى حكم الفرع ، وإنما يُتَصَوَّر ذلك فى موضع عَدْل المعلِّل بالحكم فى موضع النزاع إلى غيره .

وإذا فَعَل ذلك فى تعليله ، كما أنْ يَقَع ممنوعا ذلك الحكم فى الفرع بحيث لا يجد سبيلا إلى تصحيحه ، أو يقع مسلّما ويبقى موضعُ النزاع عن التصحيح بذلك التعليل .

ومثاله — ما ذكر فى الخيار إذا زاد على الثلاث بأن النزاع أن فى تلك الزيادة هل يثبت ؟ فعنده يثبت ، حتى احتاج إلى إبطاله .

وعندنا لم يثبت ؛ فلا يصح قوله : فإذا أبطله بطل ، فوقع هذا الحكم غيرَ مسلم وهو فى الفرع ؛ لأنه كان من سبيل المعلِّل أن يعلل لثبوت الزيادة أولًا ثم يركِّب عليه الإبطال ؛ فإذا لم يَفْعل وقع الحكم فى الفرع ممنوعا !

٢٣٥ — ومن المنع المختص بالأصل :

هو المنع لمن علل فى الإجارة بأنها عقد على منفعة فانفسخت بموت أحد المتعاقدين كالنكاح ؟

بأن يقول : المانعُ بالموت فى النكاح لا ينفسخ ؛ بل ينتهى كما تنتهى الإجارة بتمام المدة ؟

واعلم أن أوصاف علل الشرعية قد يكون عقليًّا كلّه وحكميًّا كلّه وحكميًّا بعضُ العلة الواحدة وعقليًّا بعضُها ، وقد يكون لغويا !

والعقلى كقولهم :

مطعوم أو مكيل ، أو ذُكورِيّة أو أنوثية .

والفقهاء يسمونه تارة بأنه وصفٌ ذاتى أو حِسّى أو أنه من أوصاف الوجود ، ويجعلونه أقوى من الحكمىّ .

٢٣٦ — وما يكون بعضُه عقلى وبعضُه حكمى (٥٣ ت) :

كقولك : ذكرٌ بالغٌ ، أو ذكر رقيق ، أو ذكر حر .

ومثل قولهم فى التعليل لإزالة النجاسة بالخلّ إنه مائعٌ طاهر مُزيل ، فـ « مائع » حسى ، و « طاهر » حكمى ، وأنه « مزيل » : هم قالوا : إنه عقلى ، وعندنا « الإزالة » حكمى .

ولذلك قلنا فى المائع : إنه لا يزيل ؛ فيكون ممنوعا من هذا الوجه ومن وجه آخر أنه يَستبقى مع نفسه حكم النجاسة إذا ورد على النجاسة لأنه يصير خليطَ النجاسة ؛ فلم تمكن إزالة ما هو خلط لغير النجاسة بالنجاسة .

فإن قالوا : نحن نريد بأنه طاهر قبل الملاقاة حتى يقع مسلّما فيبطل بما لو ضم إليه نجاسة أخرى قبل ملاقاته لما يزيله من النجاسة .

وقولهم : مُزيلٌ للعين والأثر غير مُسَلَّم، لأن هذه قوة اختص بها الماء ؛ لاختصاصه بصفات مَرْضيّة من اللطافة والرقة والنفوذ بلطافته فيما يتقاصر عنه كل مائع ، ولذلك ينفذ[1] فى تنميته الأشجار والثمار والزروع .

واعلم أن الوصف إذا كان عقليا ؛ فإن كان ممنوعا على المذهبين ؛ وإن كان مسلّما ، كان على المذهبين ؛ لأن المحسوس لا يختص بمعرفة بعض أرباب الحواس .

٢٣٧ — وأما ما يكون كله حكميا :

كقولك : صحّ طلاقُه أو صحّ بيْعُه .

أو عقد معاوضة أو يملك التصرف أو يلزمه الحد أو تقبل شهادته .

أو لا تصح صلاته أو لا تصح ردّتُه .

أو تصح وصيّته أو لا يرث أو يرث .

أو تلزمُه كفارة .

أو أنه يلى النكاح أو الحدّ أو القصاص .

أو مُحْصَنٌ .

أو غير ذلك مما لا يحصى كثرةً .

ومتى كان القياسُ مركّبا من أوصاف الحكم دون المشاهدة فقد يختلف المنع فيه باختلاف مذهب الخصمين ؛ فتارة يكون المنع بمذهب السائل ، وتارة بمذهب المسئول ، وتارة على المذهبين .

[ل٢٥ى] وإنما لا يختلف فيه الحكم ولا يجوز فيه الاختصاص إذا / كان القياس مركبا من أوصاف الوجود والحس .

---

(١) غير واضحة بالأصل .

٢٣٨ — ومن المنع المختص فى الأصل على مذهب السائل :

كقدمه من تعليله فى النكاح وغيره بأنه يفعل بالولاية مرة وبالتولية أخرى ؛ فهو كالبيع :

بأن يقول : البيع لا يولَّى بالتَّولية — وإنما يولى بالولاية — غير أن الولاية منقسمة إلى ما يحتاج فيها إلى إذن ، وإلى مالا يحتاج فيه إلى إذن .

٢٣٩ — ومن المنع فى الأصل على مذهب المسئول :

أن يقول فى تعليل من يعلل بأنه أحد نُسُكَىْ القرآن فالسَّنَةُ كلها وقتٌ له كالعمرة ؟

فيقول السائل : ليست السَّنَةُ كلها عندك وقتا للعمرة ؛ فإنها مؤخرة عندك ممنوعة عندك فى أيام التشريق !

٢٤٠ — ومن المنع فى الأصل على المذهبين :

كتعليله فى الصلاة بأنها عبادة محضة على البدن كالصوم ؟

فيقول : ليس بمحض عبادة على البدن ؛ فإن الشيخ الفانى يُعْدَل إلى المال عنه عند العجز .

٢٤١ — واعلم أنا إنما أكثرنا الأمثلة فى ضروب المنع ؛ لأن أكثر ما يُفصِّل فيه كل واحد من الخصمين على صاحبه إلى المغالطة والتلبيس إنما يكون فى الممانعة (٥٤ ت) ؛ فمن ضَبَطَ نفسه فى هذا الفصل — فإنه مقدمة الجدل — وهو فيما يَمنع ويُمانع أمكنه ضبط نفسه فيما بعد .

ومن ضَعُفَ قلبه بالخجل عن تنصيره له فيه لا يكاد يقوى على شىء مما بعده :

فأولُ شىء أن يُلخِّص عبارته فى قياسه مما توهم كونَه ممنوعا

فينكشف عند الخصم ولأن[1] عبارته فى معناه ؛ فيضعف قلبه عن طلب ما ليس له طلبه من لفظ اعتلاله ؛ فيكفى نفسَه شغل الجواب عن سؤال ليس له موقع على كلامه .

فإن لم يفعل ذلك ولم يجد فى عبارة اعتلاله ما ذكرتُ فانَعَه فى شىء من ألفاظه ؛ فما أمكنه أن يخرج من منعه بتفسير يزول منعه عند ذلك لم يشتغل بغيره من إقامة الحجة عليه ، أو البناء على أصله .

فإن لم يجد فى تعليله من العبارات إلّا ما يكون ممنوعا : نظر فيه ؛ فإن كان ممنوعا عنده دون أصل السائل،أو ممنوعا عندهما : لم ينفعه شىء .

إذ لا سبيل له إلى إقامة الدلالة على إثبات ما ليس بثابت فى مذهبه وإن كان المنع مختصا بأصل السائل دونه ؛ فهل له أن يقيم الدلالة على ثبوته بما يكون دليلا من سائر أنواعه ؟

فالذى رأيتُ لجمهور أهل النظر أن له ذلك ؛ كما أن له تفسيره بما يزيل منعَه ؛ لأن إقامة الدلالة على ثبوته فى التحقيق كشفٌ عن ثبوته بالدليل ، لا فرقَ بين أن يكون باتفاقٍ ، أو كتابٍ ، أو سنة ، أو غيره وقد عُلِم أنه لو فسّره على وجه يقبله السائل كان كشفا عنه باتفاقهما ودليلُ الكتاب والسنة والعبرة تقوم مقام اتفاقهما إن لم يكن آكد من اتفاقهما .

ولأن على المسئول أن يُثبت ما سئل عنه بما يكون دليلًا ثابتاً مدلولا عليه .

---

(١) غير واضح بالأصل .

فإن تنازعه خصمه عليه[١] لا يمنعه من التعلق بما هو دلالة عند الله تعالى وعند الأمة .

لأن منازعته إياه فيما هو حجة لتقصير من المنازع ؛ فالمسئول أن يرى تفسيره ، ويكشف له عن ذلك أبداً إلى أن يعلم المقصِّر تقصيره وعدوله عما لا يجوز له العدول عنه .

ولو نوزع على هذا الأصل فيما يدل ثانيا[٢] كان له إثباته ثانيا وثالثه إلى أن ينتهى إلى ما لا يمكن الخصم جَحْدُه .

وهـذا مثل ما قال الشافعى (٥٥ ت) رحمه الله فى شهود القتل إذا رجعوا : إن حصول قتل العمد ممن يلزمه القَوَد بالقتل يوجب عليه القصاص كما يباشر .

فإذا قيل : القتل لم يحصل من الشهود دُلّ عليه بأن القتل مضاف إليهم والدِّيةُ تلزمهم ومَنْ هذا وصفُه كان قاتلا كمن قتل ابنه ؟

فإذا قيل : لا نسلِّم كون القتل عمداً دلّ عليه باعترافهم بالتعمُّد إلى ما يُقصد به النفس غالبا .

كمن أصاب سهمُه رجلا وأقر بأنه تعمّد قتله برميه إياه كان قاتلا ؟

٢٤٢ — وحكى الإمام أبو إسحاق (٥٦ ت) رحمه الله عن كثير من أهل النظر أن الدليل على ما منع منه فى العلة انقطاع من فاعله ، وهو المختار عنده !

واحتج فيه بأنه ترك نصرة ما قد ادعى نصرة الحـكم به وترك نصرة [ل٢٥ش] الحـكم أيضاً إلى حكم آخر ؛ لأن نصرة / ما قد نوزع فيه من وصف العلة ليس هى من نصرة موضع الخلاف وما ادعى صحته منه فى شىء ، وربما

---

(١) فى الأصل : علقة . (٢) فى الأصل : ثابتا .

أدّى به الترقى إلى ما لا يتناهى، أو إلى إطالة الجدال بما تملّه النفوس، وذلك عِيٌّ من الناظر مردود فى الجدل !

ومن قال الأول ، قال : إذا كان بينهما تعلق وفى ثبوت أحدهما ثبوت الآخر كان له إذا نوزع فيه أن يبيّنه بما لا نزاع فيه ؛ لما بينهما من التعلق الخاص الذى إذا صح أحدهما تبعه الآخر .

ومنهم من سلك به طريقاً وقال : إن كانت العلة مبيّنة من أوصاف فيها أو فى بعضها خلاف مشهور ؛ مثل أن يكون مركّبا من بيع ما لم يره ، أو النكاح بلا ولىٍّ ، أو غير ذلك مما اشتهر فيه الخلاف ؛ فنوزع فأراد العدول إلى إثبات تلك المسألة ، ولم يكن قد أخبر عن أية بينة عليه حين ابتدأ فى الكلام : لم يمكن منه ؛ فإن لم يجد بُدًّا منه كان منتقلا منقطعاً !

وإن كان الخلاف فيه خفيًّا غير معلوم عند أكثر أهل هذا المذهب كان له أن يدلّ عليه ؟

ومنهم من قال : على أى وجه كان فله إقامة الدلالة عليه ؛ وقد ذكرنا هذا الاختلاف قبلُ بما يغنى عن ردّه .

هذا الكلام فى المسئول .

٢٤٣ — فأما السائل إذا أراد أن يدلّ ؟

فإن كان دالا على فساد شىء مما ادعاه المسئول دليلا ؛ فليس له ذلك بلا خلاف ، كما ليس له ذلك فى نفس المسألة ؛ إذ لا فرق بين أن يدله على فساد مذهبه أو دليله ؟

وبهذا فارق المسئول ؛ لأن المسئول كما له أن يدل على صحة مذهبه

أو فساد مذهب السائل ؛ فله أن يدلّ على صحة ما ادعاه دليلا أو فساد ما ادعاه السائل دفعا أو طعنا أو إلزاما أو معارضة .

ولأنّ إثباتَ ما نوزع فيه بالدليل ضربٌ من البناء ، والبناء يختص به المسئول ، وعملُ السائل هدمُ ما يَبْنِى المسئول - إذا تمكّن منه - .

وإن أراد أن يدلّ على إثباتِ وصفٍ فى اعتلال عارَضَ به المسئول فهل له ذلك ؟

٢٤٤ — منهم من قال : له ذلك ؛ لأنه بالمعارضة يصير مُساوياً المسئول مستدلا لما يقابل به دليلَ المسئول ، ومَن تمكّن من الاستدلال تمكّن من تحقيق الاستدلال بما يُزيل منعَ المانع عنه كالمسئول .

ألا ترى أنه تمكّن من إزالة منع المسئول بتفسيرٍ يزول معه منعه كالمسئول؟

٢٤٥ — ومنهم من قال : هو وإن كان معارِضا لدليل المسئول فلا يبلغ إلى درجته وهو سائل ؛ لأنه بالمعارضة يقصدُ القَدْحَ والطعن فيما تعلق به المسئول ، والسائلُ فى قدحه لا يَبْنِى ولا يستدلّ ، وإلا كان والمسئول فى درجة واحدة ، وعند ذلك يختلط ترتيب المناظرة والمجادلة .

ولهذا لم يمكّن من تصحيح دعوى أو فساد مذهب المسئول ؟

٢٤٦ — فإن قيل : أليس يجرح من أُقيمت عليه الشهادة ويطعن فيهم ثم يمكّن من إقامة البيِّنة على جرح الشهود ، والسائلُ مع المسئول فى هذه الرتبة ؟

قيل : إذا قدح فى الشهود بدعوى الجرح فله إتمام القدح ؛ وذلك لا يتم إلا بإقامة البينة على الجرح ؛ لا أنه بالبينة يُثبت لنفسه ما ادعى عليه ؛ فإنه ثابت له قبل تمام بينة المدعى ، والسائل بالمعارضة يدعى حكمَ المعارضة مذهبا لنفسه ؛ فإذا تمكّن من تصحيح معارضته تمكّن من تصحيح مذهبه لنفسه فيصيِّره ذلك فى مَقام المسئولين ، وهو تركٌ

للقدح ويصيرُ إلى تصحيح دعوى المذهب ؛ وذلك انتقالٌ من درجة القادحين إلى درجة من يدفع القدح عن البرهان والمقالة ؛ وذلك لاسبيل إليه للسائل .

والله أعلم .

٢٤٧ — ومتى دَفَعَ المسئولُ منع السائل له عن العلة ، أو عن بعض أوصافها بتفسير أو دليل يُزيل منعَه — لم يصر السائلُ منقطعاً — وكان له أن يصير إلى الكلام على اعتلاله بوجوه أُخَر (٥٧ ت) .

لأنه ما دام فى المنع لا يُقر له بالدليل ؛ فإذا سلّم عن المنع تحقق له صورة الدليل ؛ فله أن يُخرجه عن حكم الدليل ، إذا تمكن منه بغير المنع .

وللسائل أن يصير إلى مَنع بعد منعٍ ، إلى أن يصير الدليلُ سليما عن وجوه المنع أجمع ، أصلا وفرعاً ، وصفا وحكما .

وليس عليه ترتيبٌ فى وجوه المنع ؛ فله أن يبتدئ بالمنع فى الأصل ، — إن شاء — وفى الفرع — إن شاء — وفيهما معاً ، وفى آحادها واحداً واحداً ، ويقدِّم ويؤخر ، على مايريد ويجد إليه السبيل .

كما ليس له على المعلِّل ترتيبٌ فى جميع الأوصاف ، وترتيب الحكم عليها إن شاء بدأ بالحكم ، ثم أحاله على العلة ، وإن شاء بدأ بالعلة وأحال بالحكم عليها .

وليس عليه أيضاً ترتيبٌ فى مجموع أوصافٍ لعلة واحدة .

وله أن يبتدئ بتعليل حكم الأصل ، ثم إلحاق الفرع به فى الحكم والمعنى .

[ل٢٦ى] / وله أن يبتدئ بتعليل الفرع ، ثم إلحاقه بالأصل الذى فيه معناه وحكمه ؛ لأن الحكم بالتقديم والتأخير ، فى جملة ما ذكرنا ، لا يختلف .

وبالله التوفيق .

الفصل الخامس

فصل

في كيفية الاعتراض على القياس

ببيان فساد الوضع والجواب عنه

٢٤٨ — قال أصحابنا : أولُ ما يمكن دعوى الفساد في الوضع أن تجعل العلة من أعم الأوصاف ، نحو قولك : شيء وموجود ومعلوم ومذكور ومبعوث إليه .

أو من أسماء الألقاب كقولك : زيد وبكر وعمرو ودار وبلد .

فقالوا : من نَصَب العلة في مثل هذا فقد وَضَعها [وضعا][1] فاسدا (٥٨ ت) ؟

وليس هذا من باب فساد الوضع ؛ لأن من يدعى في هذا فساداً في الوضع :

إن كان يدعيه ؛ لأنه لايجرى على أصول الشريعة لانتقاضه بعموم الأسماء وخصوصها في ذلك على السواء .

وإن كان يدعيه لأن العقول تُحيلُه ، والشرع لايَرِدُ بما يحيله العقل فليس في العقل مايُحيل ذلك — لو سلم من البعض — إذا جعله صاحبُ الشرع عَلَماً على حكم من أحكام الشريعة ؛ لأن قياس الشرع يصير قياسا بجعل صاحب الشريعة له قياسا ؛ فيكون موقوفا على اختياره فإذا استمر قياسٌ جاز أن يصير بجعل الشريعة دلالةً وأمارة على الحكم .

(١) — زيادة من عندنا ليستقيم المعنى .

فإن كان يدعيه لأنه لم يجد شيئاً من أحكام الشريعة معللًا بعموم الأسامى فقد عاد إلى أنه لا يستمر على الشريعة؛ لأن الشرع بخلافه؛ وما كان الشرع بخلافه يستوى فيه عموم الأسماء وخصوصُها؛ حتى إذا لم يكن الشرع بخلافه وسلم على أصول الشريعة، ووُجد فيه شرط القياس كان قياسا، سواء كان الوصف والاسم فيه عامًّا أو خاصا؛ وإنما امتنع الآن بعد تقرُّر الشريعة أن يجعل أعم الاسم علة فى شىء من أحكام الشريعة لاختلاف الأحكام واتفاق عموم الأسماء؟ فكان هذا تحقيقَ بيان التناقض لا بيان فساد الوضع.

ألا ترى أنه لو قرن بوصف انتفى عنه التناقض، لم يمتنع عن الصحة فى التعليل!

٢٤٩ — يؤكد ما قلناه أن صاحب الشرع أو غير صاحب الشرع لو جَعَلَ الأمارة والعلامة فى استحقاق زيد قدراً من المال أن يصير له بعضُ الأشياء معلوما على الجملة، أو مذكوراً، أو مخبَراً عنه، أو مرئيا، أو محسوسا له بشىء من الحواس، أو صار شىء ما مختلفا فيه، أو فى حكمه، أو صار بعضُ الخلائق مبعوثا إليهم رسولا فحصل ذلك على الوجه الذى جُعِل شرطا فى استحقاق زيد لذلك المال صار مُستحِقا له وصار حصوله على ذلك الوصف علةً وعَلَماً فى ذلك الاستحقاق. وهذا الاستحقاق لا محالة يكون شريعة، ومن أحكامها، ولهذا تعلَّق بكون الشخص مكلَّفا، كثيرٌ من الأحكام.

وإن كان كونُه مكلفا من عموم الأسماء شىء أفْرَدَ البهائم بأحكام عن الآدمى لاختصاص كل واحد باسمه العام.

وجُعِل العبد فى كونه آدميا على أحكام تخالف سائرَ الأحوال[1] وإن كان كونُه آدميا من عموم الأسماء .

وكذلك علقت[2] الشريعة أحكاما بعقول العقلاء وإن كانت العقول من عموم الصفات .

وكذلك البلوغ والطفولية والجنون من عموم الأوصاف والأسماء وهى مع عمومها عللٌ فى أكثر الأحكام الشرعية .

وصاحب هذا الفصل ناقَضَ فى هذه المقالة لأنه جعل[3] عموم الأسماء علة فى أنها لا تُجعل علة لأنها بعمومها منع من كونها علة فى شىء من الأحكام .

وهذه مناقضة ظاهرة .

وصاحب هذه المقالة منع من أن نجعل شيئا من الأسامى علة لحكم فى الشريعة ، مثل : قول المعلل : لأنه بيع أو نكاح أو إجارة أو رهن ، أو كونه حيوانا أو كلبا أو غنما أو إبلا أو نعما .

وهذا قال : وإن كان أخص ؛ فلأنها أسامى ليست بمعانى ولا يجوز جعلها علة .

وهذا أيضا بعيد ؛ لأن كل اسم من هذا يفيد حكما ومعنى على الاختصاص لا يمنع أن ترد الشريعة بكونه علة لاختصاصه بما له من الحكم والمعنى .

وإذا بينا بما ذكرنا من الحجج أن عموم الأسامى لا يمتنع من صحة التعليل ؛ فهذا الأخص بتلك الصحة أدنى وأحق .

---

(١) فى الأصل : « الأموال » . (٢) فى الأصل : « عاق » . (٣) فى الأصل «جعله» .

وربما طرد كلامه فى منع جعل الأسامى عللا لأحكام الشرع فى أسامى الاشتقاق، كالسارق والزانى والشرك والطعام فجعلها كأسامى العموم.

وهذا إن ركبه خالف الإجماع.

[ل٢٦ش] / وإنما صحح جمهور العلماء أسماء الاشتقاق أن تكون عللا لإفادتنا معانيها وامتيازها بمعانيها عما يخالفها، فإذا كانت غير المشتقة مفيدة لم يمتنع التعليل بها.

وربما يقول فى علة بعض أوصافها من الأسامى: إنها لا تصح أيضا، وهى على ما ذكرنا من الأدلة بالصحة أولى.

٢٥٠ — واعلم أن علل الشرع إذا كانت أمارات وأعلاماً على الأحكام الشرعية صارت كذلك بجعل الجاعل لها عللا.

وليس على صاحب الشريعة حَجْرٌ فى نَصْب الأعلام والأدلة؛ بل كل ما[1] علق به الحكم وجعله لذلك الحكم صار[2] علة له، كما لا حَجْر فى نفس الشريعة، فأىّ شيء صح كونه شريعة كان له شرعها، كذلك عللها.

وبالله التوفيق.

٢٥١ — ومما عُدّ فى فساد الوضع وليس منه:

أن قيل فى تعليل منع الزكاة فى الخيل: إنه مختلَفٌ فى إباحة لحمه، فلا زكاة فيه كالضّبع.

ويستدلّ عليه، بأن العلة متأخرة عن الحكم؛ إذ الاختلاف متأخر عن وجوب الزكاة، فإن وجوب الزكاة فى بدء الشريعة، واختلاف العلماء فيما يختلفون فيه يكون بعد تقرر[3] الشريعة.

---

(١) فى الأصل: «كلما». (٢) فى الأصل: «صار». (٣) فى الأصل: تصور.

ومثل هـــذا قالوا فى الـكلب ، إنه يُصطاد به فيـكون طاهراً ؟ والاصطياد متأخر عن حكم جِلْده وذاته ؛ فلا يكون علة لما سبق من الحـكم !

ومن يجوِّزُ هذا قال : ليس هذا من باب فساد الوضع ؛ لأن علل الشرع أمارات فيجوز أن يتبيَّن حكم ثبت قبلُ بأمر تأخَّر عنه ، كالإجماع متأخِّر عن زمن الرسول صلى الله عليه وتبيَّن به الحـكم على القطع .

كذلك الاختلاف يجوز أن يتبين به حكم ثبت قبل الاختلاف !

وإنما يمتنع هذا فى الموجِبات من علل المعقول ؛ فأما ما جرى مجرى الأدلة الـكاشفة فيتقدم المدلول وجوده وحصوله على وجود الدليل وإن كان بكونه مدلولا لا يتقدم ولا يتأخَّر عن الدليل .

ألا ترى أن وجود الصانع يتقدم على وجود الصنع ، وإن كان الصنع دليلا على وجوده قبل .

٢٥٢ — ومما عُدّ فى فساد الوضع وليس منه :

أن قالوا : التعليل بأنه منصوص عليه فى الـكتاب ، أو السنة ، فاسد فى الوضع ، وليس كذلك ؛ لأنه لا يمتنع أن يُستبان حُـكم بكونه منصوصا عليه فى حكم آخر .

أو يُستبان حكم يكون غيرُه منصوصا عليه ، حتى لو قال صاحب الشريعة : متى حكم الله سبحانه ، أو حكمتُ أنا فى شيء بحكم فاعلموا أن الحـكم الفلانى كالحـكم فيه ، واستدِلُّوا على ما يُشـكل عليـكم بنصى أو نص الله سبحانه على حكم مخصوص فى موضع مخصوص ؛ فـكان ذلك منه جائزاً وإرشاداً للمـكلَّف إلى ما لا يعلمه أو يشـكل عليه !

وهذا ابتداء استمرارٍ على أصل مَنْ يقول بتصويب المجتهدين ؛

لأنه يجعل الحكم تابعاً لاجتهاد المجتهد ، لا أنه تَبَيَّنَهُ قبل الاجتهاد فتَبَيَّنَهُ بالاجتهاد ، فإذا غلب على ظن المجتهد فى نص فى موضع ، أو اختلاف العلماء فى موضع أن الحكم فى موضع اجتهاده يجب أن يكون على وجه كذا : صار ذلك حكم اجتهاده ، وكان مصيبا فى المصير إليه .

ولهذا فرقوا بين المنصوص وغير المنصوص ؛ فجعلوا حكم المنصوص خلاف حكم المجتهد فى باب تفسيق المخالف للنص وتكفيره ، ورد شهادته ونقض حكمه ، وأزالوا هذه الأحكام عمن خالف مجتهداً فيه غير منصوص عليه ، فبان أن تعليق الأحكام على كون الشيء منصوصاً أو مختلَفاً فيه جائز غير ممتنع ؟

وبهذا رد أصحاب الشافعى رضى الله عنه هذا الاعتراض على تعليلهم فى جعل الفِراق والسَّراح فى جملة صريح الطلاق بأنه لفظ فى الطلاق منصوص عليه فى القرآن .

ومتى كشفنا أن مثل هذا لا يكون من باب فساد الوضع لم يكن لواحدٍ من الخصمين أن يقول : عندى هذا من باب فساد الوضع ، فأجعله أصلا أبنى عليه مسائلى وكلامى فى المناظرة ؛ لأن ما كان فاسد الوضع لم يختص بأصل دون أصل من مذاهب الخصوم ، وما لا يكون من بابه لا يختص بمذهب دون مذهب ؟

فإن قيل : إذا كانت العلة إنما تكون مقبولة بأن تكون مؤثِّرة ؛ فإذا كان الحكم سابقا لم تكن العلة هى التى جلبته .

قيل : معنى قولنا فى علل الشرع إنها مؤثرة أنه يصح جعلها علماً على ثبوت حكم فى الشرع .

[ل ٢٧ ى] ثم الشرع تارة يتعلق الحكم به / حتى يكون تعلّقه به لا غير ، وتارة يكون تعلّقه بغيره ، وإن كان العلم بثبوته حَصَل بما يدّعيه علةً له ، فيكون هذا كاشفاً عن ثبوت هذا الحكم يسمّى علة له ؛ لأنه به عُلِم ، كسائر الأدلة فى العقل والشرع يسمى ، على طريق المجاز عللا لما انكشف بها حكم ما يشكل من الجواب ؛ لأن تأثيرها فى الحكم إيجابها له كعلل العقل !

٢٥٣ — ومما عُدّ فى فساد الوضع :

تعليل من يُدرج فى العلة الاستثناء ، كتعليل من يقول فى إسقاط النفقة للمبتوتة : إنها معتدة غير رجعية ؛ كالمتوفى عنها ، أو الموطوءة بالشبهة ، وليس هذا من باب فساد الوضع ؛ لكنه إن صح هذا السؤال فهو من باب التنبيه على النقض بالاستثناء ؛ فإنه إذا استثنى من حكم العلة ما فيه العلة ، وليس له حكمها ، كان إنباء عن النقض الوارد عليها ، غير أنه على وجهين :

أحدهما ــ أن يَسْهُل تبديله بلفظ الإثبات ؛ فلا تأثير بذكره على لفظ النفى ، حتى لو قال فى هذه العلة : إنها معتدة بائنة كان هذا بدلا عن قوله : غير رجعية ، وكونها غيرَ رجعية إذا كانت معتدة فهى أنها بائنةٌ معتدّة ؛ فيقرّر الأمر فى مثل هذا .

فأما إذا لم يمكن تبديله بلفظ الإثبات ، فكان ضارا فى الاعتلال ، لأنه نفى صِرْفٌ ؛ فالعلة لإثبات ما نفى فى كل موضع وابتداء الحكم عنه فى بعض المواضع مع حصولها فيه نقض لها لا محالة ؛ فكانت عليه منقوضة ؛ لا أنها من جملة ما يُعَدّ فى فساد الوضع فى عُرف نُظّار الفقه ، وإن كان كل منقوض من العلل فهو على فساد الوضع ؛ إلى أن يقع الاحتراز ؛ لكن ليس كل فاسد يسمى : فسادَ الوضع فى هذا العُرف !

٢٥٤ — ومما عُدّ في فساد الوضع :

قياسُ الصوم ـ في كفّارة اليَمين ـ على صَوْم التمتع في نفي وجوب التتابع بقوله : إنه صومُ أيام تنقص من الشهر عددا فلم يكن التتابع فيه شرطا كصيام التمتع ؟

قالوا : وجهُ الفساد في وضعه أن التفريق في صيام التمتع واجب وهو في الفرع عند المعلِّل جائز ، والوجوب والجواز يتضادّان ؛ فبناء أحدهما على الآخر فاسد ، وهو وضع أحدهما على الآخر ، والبناء إذا قُيِّد فسد الوضع .

وربما قالوا : هو قياس الضد .

ووجه سقوط هذا الاعتراض عن هذا التعليل وفساد هذه الدعوى أن المعلِّل قصد سقوط التتابع في الفرع كما سقط في الأصل؛ فقد اجتمعا في هذا الحكم: وهو سقوط التتابع ، وإن كان أحدُ السقوطين لوجوب التفريق ، والآخر بإباحة التفريق ، ولم يُجمع بينهما في الإباحة ولا في الوجوب حتى يكون أحدهما في البناء على خلاف الآخر ، أو على نقيضه ؟

ألا ترى أنه قال في حكم العلة : فلم يكن التتابع فيه شرطا والفرع والأصل اجتمعا في أنهما لم يكونا على شرط التتابع .

٢٥٥ — ومما عُدّ في فساد الوضع .

ما قال أصحاب الشافعي رضي الله عنه في قياس أهل[1] العراق لغير التراب من الزرنيخ والنورة وغيرهما على التراب فإن ذلك يجوز[2] .

وكذلك قالوا لهم في قياس غير الأب والجد عليهما في جواز الرجوع في الهبة .

---

(١) في الأصل : « أصل » . (٢) في الأصل : لا يجوز .

وكذلك قياسُ المائعات على الماء فى إزالة النجاسة :

بأنّ الله خص التراب عن غيره بحكمة ، وخصّ الماء بحكمة عن غيره .

فى قوله تعالى : ﴿ وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا ﴾ [من الآية ٤٨ / ٢٥]

والتراب طهور المسلم .

وخص الأب والجد عن غيرها؛ فقياس غير هذه الأصول عليها إسقاط لفائدة التخصيص .

وهذا مما لا يمكن دفعُ القياس به، إلا أنْ يقر الخصم فيحصل الاتفاق بأن هذا التخصيص فى هذه المواضع بالذكر لنفى التشريك بينهما وبين غيرهما ، ويكون القياس ممنوعا بالاتفاق وساقطا لمخالفة الإجماع ؛ فأمّا والخصم ينازع فيقول : ليس التخصيص بالذكر لنفى المشاركة لكنه تنصيص على حكم بعض الأصول لتلحق به الفروع عند الحاجة والإمكان كسائر وجوه القياس .

ولو دفع القياس بمثله اوجب دفع كل قياس على منصوص أو مجمع على [ل٢٧ش] حكمه ؛ لأن لفظ النص والإجماع اختص بتلك الأصول / فلم يمنع ذلك الاختصاص من القياس كذلك فيما ذكروه .

ألا ترى كيف قسنا النبيذ فى تحريمه ووجوب الحد بشربه على الخمر وإن كان التحريم والحد مختصا بالخمر فى الذكر ؛ لأن الفرع يجبُ إلحاقُه بالأصل عند الإمكان؛ فالحاجة إذا لم يكن الإلحاق معتبراً حكما من الأصل ثبت مثل الإلحاق .

ومتى عبر القياس على الأصل حكما من أحكامه الذى كان له قبل القياس لولا القياسُ لكان حكمُهُ غيرَ ما هو بعد القياس ، كان ذلك فساداً[1]

(١) فى الأصل : فساد .

فى الوضع لا محالة ، وذلك لا يجوز بحال ، ومثله كثير لـكل فريق من الفقهاء يجب على المجتهد عند القياس وإلحاق الفرع بالأصل التنبيهُ له ؛ من ذلك :

قياسُ أهل العراق فى إسقاط اعتبار العدد فى الاستنجاء بأنه متى حصل الإنقاء بواحد جاز لأنه حصل الإنقاء كما لو حصل بالعدد ؛ فيقيس الواحدَ على الثلاث ليَسقط اشتراطُ العدد بالثلاث ويكتفى بواحد ، ولولا هذا الإلحاق والقياس لـكان الأصل ـ وهو عدد الثلاث ـ باقيا على شرط الوجوب لا على سقوط الوجوب ، وبعدَ القياس يسقُط الوجوب ؛ فقياسٌ عاد على أصله بالتنقيص والتقليل قياس السوء كولد السوء يعود على أمه ، وإنما احتجنا إلى القياس للزيادة لا للنقصان ؛ فإذا نقصنا كان النقصان عائدا إلى الأصل والفرع جميعا .

وهو مثل قياس اللّعين : كان عليه أن يجعل ما خُلِق من النار فى حكم ما خُلِق من التراب ، ليجتمع مع التراب فى حكم العبودية والانقياد فترك النص بالقياس ، فسقط إلى اللعن والخزى أبداً .

ومن عَبّر الأصل بالقياس فقد ترك النص؛لأن المعبر ليس هو المنصوص؛ فـكان قياسُه كقياس اللعين .

ومن ذلك :

قياسُهم للمائع على المـاء ليسقطوا فرضية اعتبار الماء وإسقاط وجوب الغُسل به فى النجاسة ، ولولا هذا القياس لتعيّن وجوب استعمال الماء فى إزالة النجاسة .

وبهذا القياس صار إلى أن للماء غيرُ فرض اعتباره فى إزالة النجاسة ، وهذا تنقيص بالقياس على ما ذكرنا .

ومثله ـ ما ذكرنا من قياس غير التراب على التراب فى جواز التيمم فأسقطوا به فرضية تعيين التراب فى التيمم وأجازوه بغير التراب ؛ فأسقطوه عن الوجوب بالكلية ، ولولا هذا القياس لكان هذا الوجوب على المكان .

ومثله ـ قياسهم لغير قوله : « الله أكبر » عليه ؛ ليسقطوا فرضية التحريم بهذا اللفظ ؛ ولولا هذا القياس لتعيّن التحريم بهذا اللفظ وقد رفعوا تعيينه[1] بالقياس وهو الصلة .

ومثله ـ قياسهم الرضْعة الواحدة فى إيجاب الحُرْمة على الخمسة ليُسقطوا اعتبار الخمسة وهى الأصل فى القياس ، أسقطوها بالقياس .

ومثله ـ تعليلهم تحريم الربا ببابى الكيل ؛ وأسقطوه عن القليل ، ولولاه لجرى الربا فى القليل والكثير من الحنطة بالظاهر من الإجماع .

ومثله ـ قياسُهم للسجود على كُور العمامة على الجبهة ليسقطوا وجوبَ السجود على الجبهة وذلك أصل هذا القياس لولا هذا لبقىَ وجوبُه لا محالة على الجبهة .

فالبوز[2] لأنه جمع بين الطلقات الثلاث فهو بِدْعة ؛ كما لو طلقها فى حال الحيض .

أو رأى الماء فى خلال الصلاة فَبَطَلَت صلاتُه كما لو أحدث مع رُؤْية المياه .

أو انقضت مدة مسحه على الخفّ .

أو قال : نكاح بلا ولى فلا يجوز كما لو نكحها فى العِدّة .

أو كانت منكوحة خامسة ، وغيره .

---

(١) فى الأصل : تحريمه .   (٢) فى الأصل : فالبور .

هذا لا يحصى ؛ إذ لا مسألة من الوفاق والخلاف إلّا ويمكن مثل هذا فيه ؛ فلا يكون القائس بمثل هذا محتاجا إلى اجتهاد واستنباط إلا أنّ الأُمة أجمعت على تفسيق من يعلّق أحكام الله سبحانه بأمثال هذا .

ولعَمْرِى هو فى الفساد بحيث لا يوازيه فساد فى الوضع ؛ غير أن فساد الوضع يُطلق على ما يوضع فى محل القياس، وليس هذا من القياس فى شىء ؛ ويكفى فى المنْع منه إجماعُ الامة على تفسيق قائله فى الشريعة وتصحيح دين الله سبحانه وشريعة مصطفاه عليه السلام بمثله .

والذى يكشف لك أنه ما قاس أنه قال : مسّ ذكَرَه فصار كما لو مس ذكره ، فأعاد ذكر الفرع فى الموضع الذى يجب عليه ذكر الأصل .

ولو قيل له : لم قلت : إنه إذا مس ذكره وجب عليه الوضوء ؟

[ل٢٨ى] فقال : إذا مس ذكره وجب عليه الوضوء لأنه مسّ ذكره / فصار كما لو مسّ ذكره .

فيكون مكرراً أبداً نفس المسألة مع ما يدّعيه من الحكم بلا تعليق له على معنى .

ولو اقتصر على ذلك شجر منه فجاء إلى مسألة أخرى حكمُها ما يدعيه فيقول : إذا كانت مسألتى مع تلك المسألة كان الحكم ما ذكرت .

فقيل له : وموضعُ الخلاف ليس معه تلك المسألة ؛ فلم حكمت بحكم تلك المسألة ، وليس هناك تلك المسألة ؟

فتبيّن سقوطه فى الحال ، وصار كما لو قال : لو بَالَ معه وَجَب عليه الوضوء ، فإذا لم يكن يجب احتاج إلى إسقاط هذه المطالبة لا محالة بما يكون دليلا ؛ ولو كان ما ذكره دليلا لاكتفى به عند المطالبة .

ولأنه قال: بالبول مفردا يجب الوضوء، وبالمسّ مفرداً يجب الوضوء.
ثم يقول: وبأحدهما لا يجب حتى يكون معه الآخر؛ ثم لم يجب من غير أن يكون معه الآخر!

فيتناقض كلامُه هذا التناقض.

وأولُ أحوال القياس: أن يجوز ورُودُه من صاحب الشريعة؛ وكيف يردُ من صاحب الشريعة ما يتناقض كل هذا التناقض؟

ولأنه يكتفى عند نفسه فى إيجاب الوضوء بذكر المس فضم إليه ذكر البول طلباً لموافقة خصمه، وخصمُه إنما وافقه على حكم البول دون حكم المسّ؛ فبقى المسّ عريًّا عن الوفاق والدليل جميعا.

وأيضا — فإن إقرار الخصم بوجوب الوضوء من البول لا يوجب إقرارَهُ بوجوبه من المسّ — وما لم يلزم الخصم الإقرار بوجوب الوضوء من المسّ لا يكون مقيما للدليل عليه؛ فبان (١) سقوطه ممن (١) يتعلق بمثله عن درجة المنفعة فضلا عن أن يدعى لنفسه وضع القياس ودرجة الاجتهاد.

وبالله التوفيق.

(١) فى الأصل: «سقوط من».

الفصل السادس

فصل

في القول بموجب العلة ومقتضاها

٢٥٦ — ذكرنا حدّه وحقيقته

فأما بيانه : فهو أن يُعلل لموضع النزاع بما لا يتناول ذلك .

فيقول من نصب عليه العلّة : أنا قائل بحكم هذه العلة .

وهي لا تتعرض لما يختلف فيه .

فقد ادّعى على المسئول : بأنك لم تدل في المسألة بما ذكرت وما يتناوله هذا الاعتلال فوِفاقُنا أقوى منه في ذلك الموضع ؛ فلم يعمل ما يفيد به فائدة ، وقد لغا كلامُك ، وهَذَرَ عملُك ؟

فيكون بهذا مدعيا للكشف عن غاية تقصيره وغفلته .

٢٥٧ — وقد يكون ذلك على وجوه (٥٩ ت) :

منها ـ أن يكون قائلا بحكمها في الأصل ، وتارة يكون قائلا به في موضع آخر ، ويُخَص ذلك مرة بأصل السائل .

ومرة بأصل المسئول ، ومرة بأصليهما .

وأكثر ما يقع ذلك في علّة تصيب بحكم على الجملة بلفظ الجواز والنزاع في بعض تلك الجملة من أعيان تلك الجملة كان الحكم على الجملة مسلّما لا محالة ، حتى وقع النزاع في عين من أعيان تلك الجملة فيقول الخصم بموجب تلك الجملة ، فيبقى موضع النزاع عريًّا عن العلة ، وبلفظ « الجواز »

يفرُّ عن النقض فيقع فى محنة القول بموجب العلة ، وذلك النزاع أبلغ فى الإفساد من النقض ؛ لأنه يحتاج إلى أسئلة أخرى فى موضع ، والنقض يمكن دفعه بتفسير أو زيادة فى نفس ما ابتدأ به دلالة وعلة .

وكذلك إذا علّق النفى بعلة معيّنة فيقول : هذا لا يوجِب كذا ، خوفا من أن يَرِد عليه نقض لا يمكنه دفعه ، فيقول الخصم : عندى هذا الذى ذكرتَ لا يجب لهذا الحكم الذى ذكرت؛ فيبقى موضع النزاع بلا علة.

٢٥٨ — وقد توهّم الخصمُ القولَ بموجب العلة ؛ فإذا هو قائل به فى بعض المواضع دون موضع النزاع ؛ فيكون ملبِّسا فى القول بموجب العلة .

فمثال القول به على الأصلين :

كاعتلال الكوفىّ فى إيجاب الصوم لصحة الاعتكاف بأن اللُّبْثَ المختصّ بالمكان المخصوص لا يَنْعَقِد عبادة بمفرده ، كالوقوف بعرفة .

فيقول خصمُه : مفردُه عندى لا ينعقد عبادة حتى تنضاف إليه النيّة ؛ وهى عينُ الاعتكاف لا محالة ، كما ينضاف الإحرام إلى الوقوف حتى يصيرَ عبادة ؛ فيبقى محلُّ النزاع عريًّا عن الدلالة .

٢٥٩ — ومثلُه ـ تعليلُ أصحابنا فى المنع من وقوع الملك بالقبض فى العقد الفاسد : بأن ماقبض مضمونا بالقيمة عند التلف لا يوقِع الأخذُ والقبضُ فيه المِلْكَ، كالأخذ بالغصب ، فيقولون : القبضُ لا يُوقع الملكَ ؛ لكن الملكَ يقع بالعقد والقبض معا ، وهو كالبيع مع الخيار ، وهو لا يُوقع الملكَ ؛ لكن العقد مع انقضاء الخيار يفيدان المِلْك .

وكانقضاء العِدّة مع الطلاق يوقع البينونة فى الرجعة لا مفرد الطلاق ويقول لهم أصحابنا : لو كان البيع الفاسد يُوقع الملكَ مع غيره لكان

[ل٢٨ش] كالبيع الصحيح يقع به المِلْك / مع مضى الخيار وسلامة المبيع؛ وإذا احتاج إلى غيره كان كالباطل من البيوع : كالخمر والميتة وغيرها .

وربّما قالوا : إذا فَسَد ؛ فإنما يفسد بما يقاربه من الشرط الفاسد أو ما يقوم مقامه ؛ فإذا قارَبَه القبض تحقق سقوط الشرط ؛ فقام العقد مَقَام الصحة ؟

فيقول لهم أصحابنا : إذا أفسده الشرط الفاسد أثّر فيه ؛ فالقبض لا يُزيل أثر الفساد كسائر العقود الفاسدة بشروط تنضم إليها ، مثل : الأنكحة ، والرهون ، والإجارات .

وأما مايختص به السائل ، كالتعليل فى جلد الكلب بأنه جلد ميتة ؛ فكان إلى تطهيره سبيل كسائر الجلود ؟

فيقول : بل إلى تطهيره سبيلٌ عندى ، بأن يُطرح فى مَمْلَحة فيصير كالملح ؛ فنفى طهارته بالدباغ بلا دليل !

وأما مايختص بأصل المسئول كقول أصحابنا فى مس الفرج بأن ما وجب الوضوء بالخارج منه وجب الطهر فيه بمس مخصوص كالطهارة الكبرى ؟

فيقول السائل : على أصلك يجب الطهر فيه بمس مخصوص وهو أن يمسّ رجلٌ فرج امرأته ، أو امرأة فرج رجل وجب فيه الطهر فمن أين أن ذلك يجيب عليه بمسّه من نفسه ؟

وأمّا مثاله فى التعليل بالجواز للجملة ، تعليلُ مَن يوجب الزكاة فى الخيل : بأنه حيوان يتقرّب به إلى الله مع بقاء عينه ؛ فالزكاة واجبة فيه بحال ، كالعبد .

فيقول أصحابنا : ليس الخلاف فى وجوب الزكاة فيه على الجملة فإنا نُوجب الزكاة فى الخيل فى الجملة ، وهو زكاة التجارة .

والخلاف فى زكاة العين ، وهو بعض الجملة .

فإذا قلت : جاز وجوبُ الزكاة فيه؟ قلتَ : يجوز ـ عندى ـ فمن أين وجوبُ زكاة العين ؟

فإن صرّح بهذا لم يجده فى العبد ؛ لأن فيه زكاةَ الفطر ، لا زكاة العين !

ألا ترى أنه يجب فى الحرّ ؛ ولا بد للقائل بمقتضى العلة من الكشف عن كيفية قوله بموجب العلة ، إذا طولب بالكشف عنه ؛ وإلّا كان مدعيا له كما قلنا فى المانع منعا مطلقا ، إذا طولب بالبيان أن يكشف عن وجه يُوَجِّه المنع !

٢٦٠ — ومثله : اعتلال أصحابنا فى أختِ المعتدّة: أنها ممن يلزم الزوج الحدّ بوطئها مع العلم بتحريمها ، فجاز التزوج بأختها، أو بأربع سواها كالمنقضية عدّتُها؟ فيقولون : عندنا يجوز التزوج بأختها ، أو بأربع سواها ، وهى إذا أقرّت بانقضاء عدّتها ، على وجه يمكن صدقها ، وكذّبها الزوج ؛ وأنتم بلفظ « الجواز » فررتم عن النقض بالأخت المخالِفة للزوج فى دينها، من : ردّة، أو تمجُّس ، أو توثُّن ، أو رضاع ! ولو قلتم فى العلة : مع اتفاق حالها ، لما احتجتم إلى لفظ « الجواز » أو أمكنكم التعميم بهذا اللفظ من غير انتقاض ؛ لكن إن كانت هذه الزيادة بعد القول بموجب العلة كان انتقالا قبيحاً .

وإن كانت قبل القول بموجب العلة أمكن مع هذه الزيادة القولُ بها فيمن قال الزوج : إنها أخبرتنى بانقضاء عدتها ؟

وهو صورة القول بموجب العلة فى أصلها ، لو قاسها على هذا الموضع .

ولصاحب الاعتلال أن يدفعهم عن القول بموجب العلة وإن لم تكن هذه الزيادة ؛ إذ لا تأثير لتكذيب الزوج إذا أقرت بانتهاء عدتها ، وأنها منقضية العدة ، إذا أمكن صدقُها ، بأن يقول صاحب العلة : هذا قول بموجب العلة فى المنقضية عدّتُها ، وهى الأصل ، والقول بموجب العلة فى أصلها لا يمنع المعلِّل من صحة الاحتجاج بها ؛ لأنه بيان أن الخصم فى الأصل موافِق له بحكم العلة ، وذلك تأكيد وتسليم للحكم فى الأصل يغنى عن إقامة الدلالة بغير هذا الوفاق ؛ فإن الوفاق من الخصم فى موضع الدعوة أبلغ من كل دلالة فى حق النظر .

ولو كان ذلك — فى الأصل — مانعا من الاحتجاج لما صحت علة بأصل مجمع على حكمه .

وأيضا فإنك متى قلت : إنى قائل بحكم هذه العلة فى الأصل ، وهى موجودة فى الفرع ، وأنت غير قائل به كنت مناقضا مكذِّبا لنفسك بأنك قائل بحكمها ، وهى مع حكمها فى الفرع ، وأنت منكر لها ولحكمها فى الفرع ، ولقولك به فى الأصل ألزمتَ القول به فى الفرع ، وهل تسليم القياس إلا هذا ؟

٢٦١ — وأما مثال ما يكون قولا بموجب العلة ، على وجه يكون عند التحقيق قولا ببعض مُقْتَضَياته ؛ كمن يقول فى وجوب القَوَد على المسلم بقتل الذمى بأنهما مَحْقُونا الدم على التأبيد فجرى القصاص بينهما .

فيقول أصحابنا نقول لأنه إذا قتله ذمى[1] ثم أسلم فيقولون : إنما قلتم بحكم هذه العلة فى بعض المواضع ؟

فنقول : إيجاب القصاص بينهما بكل حال لا يمكن بهذه العلة .

[ل٢٩ى] / فإنها تنتقض إذ ذاك بمسائل كالمقتول بالمثقل،أو كان قاتله أبوه . أو كان هناك شبهة ، أو غير ذلك !

٢٦٢ — وأما مثال ما يُقال بموجب العلة على وجه يفسّره المعلّل طلبا للتخلص عنه أن يقول المعلل فى إيجاب الوقتين المغرب : إنها صلاة لها أذانان ، فلها وقتان كسائر الصلوات ؟

فيقول خصمه : أقول للمغرب وقتان فأكثر ؟

فيقول المعلل : أردت بالوقتين ، أن يتصل وقت المغرب بما يليها من وقت العشاء ؟

فيقول خصمه : لا يمكنك هذا ؛ فإنه ينتقض — حينئذ — بالصبح لها أذانان ، ولا يتصل وقتها بما يليها من وقت الظهر !

وقد يحتال المسئول فيه على السائل بأنك بسؤالك منعتَ نفسك عن القول بموجب العلة ؛ فإنك قلت : هل للمغرب وقتان لمخالفين فلا تقول : لها وقتان ؛ فإذا أوجبتهما عليك بملتى قلت : أقول بهما ، فقد تركت مقالتك إلى مقالتى ، وناقضتَ فى الجمع بين النفى والإثبات فى الحكم الواحد ؟

فإن قال السائل أردتُ بقولى : هل للمغرب وقتان، أحد الوقتين هل يتصل بالآخر ؟

(١) فى الأصل : ذميا .

كان المسئول أن يقول : نصصت باعتلالى على ما سمعتُ من لفظ سؤالكَ ، دون ما فى ضميرك ؛ فإنك تركت ما سُمع منك لدلالتى واستأنفت بلفظ آخر ، غير ما نطقت به أولا ؛ فقد تمّ دليلى فيما سألتنى عنه أولا ؛ فلى أن أستأنف ما يتناول الثانى ، إن اخترتَ .

ولو قرَنَ السائل لفظ الوقتين بما فسرته : سقط عنه حيلة المسئول فى دفع سؤاله .

٢٦٣ — وأما مثال ما يُعين الحكم للعلة فيقول الخصم بموجبها ، كقول من يقول فى بَيْع الغائب : عدم رؤية المبيع لا تمنع صحة البيع كالسلم .

فيقول الخصم : عدم الرؤية لا تمنع ؛ لكنه فَقْدُ العلم بالمبيع ؛ يُمنع هذا إذا لم يكن لفظ سؤاله ما يناقض قوله بموجب هذه العلة !

فأما إذا قال : هل الرؤية شرط فى صحة هذا البيع ؟

ثم يقول : فقد الرؤية لا يمنع ؟

كان متناقضا كما ذكرناه فى المسألة قبل .

وإن قال المعلِّل فى أمثال هذه العلل : إنّ عدم الرؤية مع عدم شىء آخر لا يمنع صحة البيع ، أو لا يوجب فساده ؟

فلما يَسْلَمَ ـ حينئذ ـ عن النقض ؛ فإن سَلِم ، للسائل أن يقول : زدت ، أو غيرت ما ابتدأت به لأجل سؤالى ؛ فظهر قدحُ سؤالى فيما ابتدأتَ به .

ويكفى فى الانتقال المذموم هذا القدر .

وقد يتفق إذا زاد ألّا يجد العلة مع تلك الزيادة فى الأصل ، كما لو قال فى علّته لبيع الغائب : العلمُ بالمبيع ليس بشرط لم يحد فى السلم .

وإن قال : العلم الواقع عن الرؤية ليس بشرط .

أخرج قياسه إلى حَيِّز الشبه ، وظهر قدح السؤال فيه .

ولا يمكن للسائل أن يقول : ذلك ليس بشرط ؛ لأن بيع العين بالصفة لا يجوز ؛ لأنه سَلَّم في معيّن ؛ لكنه يمكنه قلبُه عليه بأنه لا يجوز مع الجهل بالمبيع كالسلم .

٢٦٤ — ومن أمثلة ما يكون قولا بموجب العلة على وجه يكون قولا ببعض موجبها : تعليلُ أصحابنا لتعجيل القصاص في الطرف ، بأنه أحد نوعى القصاص ؛ فوجب معجّلا كالقصاص في النفس ؟

فيقول الخصم : قد يجب معجّلا ، وهو إذا قطعه ثم قتله .

فيقول[1] المعلِّل : العلة نُصبت لموضع الخلاف ، وإن تناولت موضع الوفاق نُقِل بها في الموضعين ؛ فإنها إذا أوْجَبَت الحكم في الموضعين انتقض عن عهدتها[2] بأحد الموضعين ؛ سيما إذا كانت الحاجة إليها لموضع الخلاف دون الوفاق ؛ فإن مَوضع الوفاق مستقلٌّ بالوفاق دونها فأبدلها[3] إذاً موضع الخلاف ؛ فلا معنى لإسقاطها في موضع الإفادة بما استغنى عنها في الإفادة .

٢٦٥ — واعلم أن أكثر أهل الجدل رأوا تقديمَ القول بموجب العلة في الترتيب على النقض ، وقالوا : لأن النقض لمّا يقع الإقرار به في موضع النزاع ومع القول بموجبها لا يبقى دليل لموضع النزاع ؛ فكيف ينقض كذلك .

فإن قيل : إذا قال بحكمها في الموضع الذى وجب عليها ؛ فقد ادّعى سلامتها عن النقض ، وكيف يكون له العَوْد بعده إلى النقض ؟

قيل : هو في غير موضع الخلاف مُستغنٍ عن التعلُّق بها لحصول

---

(١) الكلمة في الأصل غير منقوطة . (٢) في الأصل : عدمها (الكلمة بلا تنقيط) .

(٣) في الأصل غير واضحة ورسمها هو : كانت لها ؟ ؟

الاتفاق فى ذلك الموضع ، ولم يكن مستدلًا به فى ذلك الموضع ؟ لـكنه كاشفٌ عن أن المعلل لم يستدلّ بعد فى موضع النزاع .

ولأن إقراره بما يوافقه إليه يمنعه لا فى موضع النزاع لا يكون إقراراً منه بسلامتها فى موضع النزاع .

لأنه يقول : إن قلت به منقوضا فى موضع الوفاق ، لا أقبله منك منقوضا فى موضع النزاع ؛ لأن تقصيرى هناك ، لا يوجب علىّ التقصير فى هذا الموضع ، بقىَ أن أعود إلى نقضها بعـد دعوى القول بموجبها ؟ ولهذا كان له نقضُها على المسئول إذا قيده ، أو فسره بما يمنعه من القول بموجبها ؛ كما بينا فى العلة التى أوجبت / بها الوقتين المغرب . [ل٢٩ش]

وهذه الطريقة لا بأس بها فى ترتيب النقض على القول بموجب العلة . والله أعلم .

٢٦٦ — وقد يستدل بظن الخصم فى نَصْب العلة على خصمه أن حكمها مخالف لمذهبه على الإطلاق ولا يكون مخالفا لمذهبه فيقول : من نصبت عليه العلة أنا قائل بحكمها فلا دليل لك فى موضع الخلاف .

وقد يَنْصب علةً لإبطال مذهب خصمه ، والخصمُ لا يقول بذلك المذهب : فتقول : أنا أقول ببطلان هذا .

فلا يبقى له دليل حيث أراد .

٢٦٧ — وقد ينصبُ علّة لارتفاع حكم ثبت لسبب زال ذلك السبب ؟

فتقول : أنا قائل بارتفاع هذا الحـكم ؛ لـكن خَلَفَتْ لهذا الحـكم المرتفع عنه أخرى كمن يقول من الـكوفيين إن تنجيس المحلّ لحلول عين النجاسة وقد زالت فوجب زوال الحـكم إذا أزالها بغير الماء من المائعات ؟

فيقول الخصم : قد ارتفع الحكم الذى كان بزوال تلك العين ؛ لكن بقى حكم النجاسة بحدوث عين المائع النجس حين لاقى العين النجسة ؛ كما يرتفع تحريم الوطء بالصوم ، ويبقى للعدة ، أو الإحرام ، أو الحيض .

٢٦٨ — ومثله : قولهم فى تحليل الخمر بأن تحريمها لكونها خمرا ، وهذا الاسم قد زال بالتحليل فصار خلًّا .

أو قالوا : كان التحريم للشدّة ، وقد زالت ؟

فقيل لهم : عندنا زال التحريم المعلّق بالاسم أو الشدّة ؛ لكنه حدث تحريم آخر لمُمازجة ما عولجت به النجس فصار نجساً قائماً فى هذا الخل ؛ فبقى تحريمه لعلة أخرى ، وقد تُطلق علة لحكم فى موضع فنقول بعلّته فى موضع آخر ، كتعليلهم فى وجوب الجزاء فى السباع : إنه أحد نوعى المصيد ؛ فللإحرام تأثير فى تعلق الجزاء به ، كالمأكول .

فيقول الخصم : أنا أقول بأن له تأثيراً فى هذا النوع : وهو الخارج بين الذئب والغنم ، أو بين الذئب والضبع .

٢٦٩ — وقد يقع فى الظواهر القَوْلُ بموجبه على وجه يناقض تعلق خصمه[1] به فيخرج به عن عهدة الظاهر ، كمن يتعلق فى نفى وجوب القراءة على المأموم بقوله عليه السلام : « مَن كان له إمام فقراءةُ الإمام له قراءة[2] » .

فيقول الخصم له : قراءة المأموم قراءة الإمام ، بمعنى أن قراءته كقراءة الإمام ، كقول القائل : قولى قولك ، وفتواى فتواك ، ودينى دينك ، وإحرامى إحرامك ، وشهادتى شهادتك ـ يعنى : بمثله أشهد وأحرم وأنوى وأفتى وأقول .

وهذا إنما يمكن إذا لم يمكن الجمع بين الأمرين ، مع احتمال اللفظ لهما .

---

(١) فى الأصل : الخصم .　　(٢) رواه ابن ماجه : إقامة ١٣ .

٢٧٠ — وقد يتفق أن يتعلّق بالظاهر على خلاف ما تناوله فيقول الخصم به على ما فى سؤاله ؛ فيبقى موضعُ الخلاف بلا دليل :

مثاله : تعلق من صحح مع ما لم يره بقوله : ﴿ أحل الله البيع ﴾ فيقول الخصم : أنا أقول بحل البيع ؛ وهذا لا يُختلف فيه ، والذى يختلف فيه بعض صفات البيع ، والآية لا تنبئُ عنه ؛ فكان هذا نقضا عن الإلزام ومطالبة أيضا بإقامة البرهان فى موضع .

وهكذا كل من قال بدلالة خصمه فقد يقضى عما ألزمه خصمه وطالبَهُ لا محالة بالدلالة فى موضع النزاع !

٢٧١ — وقد يكون الظاهر غير متناولٍ لموضع النزاع، وموضعُ النزاع يتفق خصمه على القول به .

كمن تعلق فى إسقاط وجوب السعى بين الصفا والمروة عن الحج بقوله تعالى : ﴿ إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللهِ ، فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوِ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا ﴾ [من الآية ١٥٨ / ٢] .

قال : فرَفعُ « الْجناح » يدلّ على الإباحة دون الوجوب ؟

فيقول الخصم : رفعُ الجناح فى الطواف حولها ، وأنا لا أُوجبه ؛ وإنما أوجبُ السعى بينهما لا حولها ؛ فأين الدليل على موضع النزاع ؟

الفصل السابع

فصـــل

فى الاعتراض على الأدلة بالمناقضة

٢٧٢ — واختلَفَ أهل الأصول والجدل أن النقض هل هو دلالة على فساد ما ورد عليه النقض ؟

فأكثر الفقهاء على أنه يدل على فساد ما ورد عليه !

وبه قال أهل الكوفة ، غير أنهم أفسدوا هذه المقالة بتجويزهم تخصيص العلة ؛ فإن التخصيص فى المعانى هو عين المناقضة .

وقالوا : إنه لا يدل على فساد ما خُصّ .

٢٧٣ — وذهب قوم إلى أن النقض تَحَوُّلُ المستدل من التعلق بما ورد عليه النقض وهو يدل على فساد ما تعلق به ؛ لأنه يتعلق بما يصحّ فى نفسه ، غير أنه نقضه ببعض مذاهبه الفاسدة؛ فلو ترك ذلك المذهب لصح التعلق به كما صح لغيره.

[ل٣٠ى] وذلك كثير فى العقليات والشرعيات/جميعا ؛ ثم هو على وجوه :(٦٠ت)

منها — أن يُثْبِتَ جملة على حكم فينقضها فى التفصيل .

كمن يقول : العملُ الكثير يفسد الصلاة .

ثم يقول فيمن سبقه الحدث : إنه يفعل الكثير من الأفعال ، لاشتغاله بالوضوء ، ولا تفسد صلاتُه مع الأمن والتمكن من إتمام الصلاة بالاستئناف بعد الوضوء ، بخلاف المصلِّى مع شدة القتال !

ويقول فى صلاة الأَمَةِ إذا أُعتِقت مكشوفة الرأس : لو مشت

إلى الثوب فتَسْتُر به الرأسَ وغيرَها من العورة ، بطلت صلاتها ؟

وكذلك العريان إذا وجد الثوب فى خلال الصلاة فمشى إليه فلبسه ، بطلت صلاته ، ولا تبطل صلاة من سبقه الحدث بالمشى الكثير وإصلاح الدلو والحبل ، واستقاء الماء من البئر العميق !

ومنها — أن تتناقض المقالة فى نفسها قبل إقامة الدلالة عليها ؛ كمن لا يقتل المرتدّة ، ولا يقرّها على الردة ؛ فيحبسها ويمكّنها من الطعام والشراب ، أو يمنعها حتى تموت :

ففى التمكين مناقضة المنع من التقرير على الردّة .

وفى المنع قتلها ، وهى مناقضة للمنع من القتل .

٢٧٤ — وقد تكون المناقضة : بأن يكون حكم الفرع على خلاف حكم الأصل عند التأمل .

كقولهم فى جنين الأَمَة : إن فى الذَّكَر منه نصفَ عُشْر قيمته وفى الأنثى عُشْر قيمتها حيّة !

وأصل جنين الأَمَة هو جنين الحرة ، والذكر والأنثى فى هذا الأصل سواء .

٢٧٥ — وقد تكون المناقضة بإيجاب الحكم على خلاف حكم نظيره :

كالتفرقة بين يد الدابّة ورجلها[1] وبين عين الدابة وسائر أعضائها فى ضمان الجناية عليها .

٢٧٦ — وقد تكون المناقضة بأن يُدير العملَ على خلاف الفتوى ، فى نفس ذلك العمل :

(١) فى الأصل : « ورجلها فى » .

كقولهم : إن ما يدرك المأمومُ من صلاة الإمام فهو آخر صلاته ، مع كونه مفتتحا بالتكبير ومختتما بالتسليم .

وقد تكون المناقضة بألّا يقول ما تقتضيه مقالته :

كقولهم فى القَسَامة إن المدّعَى عليه يحلف خمسين يمينا بأنه ما قتل ؟ ثم يُوجَب عليه ضمان القتل ، ولم يُسقِطوا به القَوَد ؛ لأنه لم يكن يجب عليه بنفس الدعوى القَوَدُ .

٢٧٧ — وقد تكون المناقضة بأن يعلّل مذهبه بما يقتضى سقوطَ ذلك المذهب ، كقولهم فى أَمَان العبد : إنه لا يصح إلا مع الإذن عن السيد فى القتال ، والأمان ضدُّ القتال ؛ فيقتضى الإمساكَ عن القتال .

ألا ترى لو فعل الإذنَ فى القتال عَلَماً على سقوط أمانه لكان هو الممتنع عن التناقض .

٢٧٨ — وقد يخرج المسئول فى إيجاب الحكم بالعلة إلى لفظ الاستدلال لئلا يظهر فيه المناقضة .

كاستدلالهم فى الأَمةِ الثيِّب إذا وَجَدَ بها عيبا بعد أن وطئها من اشتراها : بأن فى وطء المشترى لها تقليلَ الراغبين فى شرائها ، فإنه يحرِّمُها على أبيه وبنيه ، وهم من جملة من يُتَوَهَّم رغبتهم فى شرائها ونقصان الراغب بفعله كتعييبه إياها ؛ فلم يكن له ردُّها بما وجد من العيب بها ، بعد حدوث عيب آخر عنده سواه . وهذا ينتقض بوطء الزوج فإنها تحرم على أب الزوج وبنيه ؛ فنقص الراغب فيها ، ولم يكن ذلك مانعا من الردِّ بالعيب الذى كان بها عند الشراء .

٢٧٩ — ومثلُه ـ استدلالهم فى إيجاد القَوَد على المسلم بقتل الذمى : بأن الإسلام

لو مَنَع من وجوب القصاص للذمى لمنَع من استيفائه إذا كان الإسلام بعد القتل ، كالأُبُوّة لما منعت وجوب القصاص على الأب للابن منعت الاستيفاء ، وهذا يبطل بالجنون ؛ فإنه يمنع الوجوب ولا يمنع الاستيفاء إذا كان الجنون بعد الوجوب .

٢٨٠ — ومثاله : استدلالُهم فى امتناع صحة اللِّعان من الأخرس : بأن الله تعالى لو أنطقه — بعد حكم الحاكم بقذفه ولعانه — حتى قال: لم أُرد قذفا ولا لعانا: لم يكن عليه حدٌّ ؛ فدلّ على أن إشارة الأخرس كناية ، والقذفُ واللعان بالكناية محال .

وهذا يبطل بإقرار الأخرس بالقصاص ؛ فإنه يلزمه .

ولو نطق قبل استيفاء القصاص بأنه لم يُرِدْ به الإقرار — لم يُقتصّ منه بذلك الإقرار — ومع ذلك بمقتضَى الإقرار يجب القصاص ، وخَرَسُه لا يؤثر فيه .

ومذهبنا — فى لعانه — أنه لا ينقض حكم الحاكم إذا حكم بقذفه ولعانه، بأن ينطق فيقول لم أُرد بتلك الإشارة قذفا ولعانا .

٢٨١ — ومثلُه : استدلالُهم فى توريث المبتوتة فى المرض : بأنه لمّا لم يملك حرمانَ الوارث نقص حقه بالزيادة على الثلث فى حال مرضه فلَأَنْ لَا يملك إخراجه عن كونه وارثا — أولى .

وهذا يبطُلُ بلعان المريض فى مرضه؛ فإنه يُسقط ميراثه ونفذ إخراجها باللعان عن كونه وارثا .

٢٨٢ — وقد يُستدلّ بإيجاب شىء فينتقض بإيجاب مثل ذلك فيما لا يقول به أحد ؛ كقولهم : إنّ دية الجنين تتحملها العاقلة فى سنة واحدة ، بدليل أن

العاقلة تتحمل فى السنة الواحدة ثلثَ دِيَة النفس ، ودية الجنين أقلُّ من هذا ؛ فبأن تتحملها العاقلة أولى .

وهذا يوجب أن تتحمل العاقلة ديةَ المرأة فى سنة ونصف وأن تتحمل العاقلة قيمة العبد إذا كان ثلثَ الدية أو أقل فى سنة واحدة .

وإذا لم يقولوا ذلك؛ بل قالوا: تتحمل العاقلة دية المرأة فى ثلاث سنين: انتقض بذلك استدلالُهم .

فإن قالوا : إذا قلتم العاقلة تتحمل دية المرأة فى سنتين ؛ فقد بطل ما قلتم ؟

قيل : عندنا — على الصحيح من القول — أن دية الجنين وديةَ المرأة تتحملها العاقلة فى ثلاث سنين .

ومن قال بذلك لايَستدل بهذا ؛ لكن بما فيه من الأثر المروى ؛ فقد يكون النقضُ على الطرد مرّة ، وعلى الطرد والعكس : أخرى ، وعلى العكس ثالثا دون الطرد ؛ فمتى ادّعى المستدلُّ أن احتجاجه بدليله على الطرد والعكس ؛ وانتقض طرده أو عكسه : كان النقض لازماً فيه على دعواه .

كاستدلالهم[1] فى أن أكثر الشىء يقوم مقام جميعه . كأكثر الركعة، وكأكثر صفات المبيع ؛ فهذا وإن لم يدَّع فيه المستدل العكس ؛ فإذا انتقض طرداً وعكساً ، كان كما لو ادعى له العكس ، على أنه يلزم دفع النقض عنهما جميعاً ؛ حتى إذا قيل : ينتقض بأكثر أيمان القسامة لايقوم مقام الكل ، وأكثرُ عدد شهودِ الزنى لايقوم مقام الكل .

وأكثرُ الصلاة لايقوم مقام الكل .

---

(١) فى الأصل : كستدلالهم .

وكذلك أكثر الصيام لا يقوم مقام الكل .

إلى غير ذلك من أكثر له كان الشرع ، وعكسه أنه أقل الشيء قد يقوم مقام الكل .

فإنّ إدراك ركعة من الوقت كإدراك الكل .

والاقتداء من المسافر بالمقيم في آخر جزء من صلاة المقيم : يلزمه جميع صلاة المقيم .

وعندهم إدراكُ جزء من أجزاء الجمعة كإدراك الكل

يتبيّن بهذا الأخيرة بالقلة والكثرة فيما رام التصحيح به ، لكن العبرة بغيره ؛ فلهذا ضره انتقاضُ العكس

٢٨٣ — ومثله - اعتلالهم في أن الثمرة للبائع - وإن كان قبل الإبار - بعلة ، أنه يمكن إفراده بالبيع كالمؤبَّرة

ويبطل هذا بما لو باع حائطا فيها أشجار ؛ فإنه يمكنُ إفرادها بالبيع، وتدخل في مطلق البيع .

وكذلك جدرات الدار ، وعكسه يبطل بالبذر في الأرض ، لا يمكن إفراده بالبيع ، ولا يتبع الأرض في البيع .

٢٨٤ — وأما النقض على الطرد مفرداً فسنذكر ذلك بعد ؛ فإنه أكثر من أن يحصى .

٢٨٥ — وأما نقض العكس دون الطرد فيورثُ ضعفا ، وإن لم يكن العكس شرطا .

ولولا ذلك لما سَقَطَ به عالمُ العقل رأسا .

ومثاله - تعليلهم في قتل المسلم بالكافر : بأنه تُقطع يده بسرقة ماله ؛ فهو كالمسلم ، وعكسه .

فيبطل بالعبد يَسْرق من مال سيده فلا يُقطع، ويُقتل سيده إذا قتله.

واعلم أن أظهر سؤال قيده به الخصم: هو النقض؛ فإنه يورث الدهشة والتحير على المعلِّل إلى أن يَخرج عنه بدفعه.

فالواجب على المعلِّل أن يكون قد فكّر وتأمّل قبل مُلاقاة الخصم وإظهاره عليه اعتلاله.

ويكون قد لخّص عبارته بفكر وروية فى أصول الشريعة عند الاستنباط على وجه لا يحتاج إلى إصلاح العبارة للعلة عند وُرود الإلزام؛ فإنه ربما يظن أنه يدفع بقوة طبعه ما يردُ على دليله بعد التهاون فى نصبه فيخيب ظنه؛ فيضطرب الأمرُ عليه فى العبارة فى طلبه ما يُصلح به كلامه فى اعتلاله، من زيادة فى الاعتلال أو النقصان؛ فيسمُج كلامه فى سماع أهل المجلس، وتمجُّه الآذان؛ فتضعف نحيزته عند ذلك.

وإذا أورد ما أورد عن فكر وروية وتأمُّل وإصلاح: قبل إظهاره لخصمه.

فإذا أُورد عليه نقضٌ تمكن من دفعه؛ لتمكنه فى قلبه وأمنه بقوة ما هذّبه قبل إظهاره بإظهار الاحتراز عن النقض فى علته أو تفسيره العبارةَ عنها بما يُبين دفع النقض به.

ومتى أمكنه دفعُ النقض بتفسيرٍ يليق بعبارته عن اعتلاله اقتصر عليه، ولم يشتغل بغيره من إقامة دلالة أو غيره؛ كيلا يطول عليه الأمر فيما استغنى عنه.

٢٨٦ — وعلى السائل إذا فرغ المعلِّل عن ذكر الاعتلال على التمام أن يتأمل عباراتِ اعتلاله فى معانيه أبلغ التأمل، فيحصرَ مع نفسه ألفاظه، ويتفهّم

معنى كل واحد منها على التثبيت والتمكّن ، من غير استعجال فى الاشتغال بالكلام عليه ، وإيراد النقض ؛ فيقرر عليه ما يحتمل كل لفظ من المعنى ويقرره عليه ؛ فإذا أقرّ له المعلّل بمعانى ألفاظه ؛ فذلك ؛ وإلا استفسره فى جميع ألفاظه ، وأخذ إقراره فى كل واحد بما يريده ؟

فإنْ فسّر ألفاظه أو نقضه بما لا يليق به فى اللغة التى يتخاطبان بها : سأله عن وجه ذلك ؟

فإن قال : هـذه عبارات ، اصطلحتُ أنا وأهلُ نحلتى فيها على هذه المعانى التى كَشَفْتُ عنها بهذا التفسير ، وإن لم تـكن هذه المعانى معانى أهل الوضع التى نتخاطب بلغتهم ؟

قال له السائل : إذا كنا نتخاطب بلغة قوم ؛ فمن استعمل عباراتهم فى غير ما وضعوها له ، واستعملوها فيه. لم أقبله منه لاستحالة أن أفهم منها ما لم توضع لها، إذا لم أكن معك على اصطلاحك فيها؛ حتى إذا كنتُ معك فى الاصطلاح بها على ما فسّرتَها به لزمنى متابعتُك عليها فى معانيها المصطلح بيننا عليها ؟

٢٨٧ — وكذلك إذا كانا يتكلمان فى معانى لم يعرفها أهل تلك اللغة واستعار قوم من أهل صنعة عباراتٍ قريبة المعانى بمعانى عَرَفَها أهل هـذه الصنعة واصطلحوا عليها ؟

فقال المسئول : المعهود فيما بيننا ولنا من هذه العبارات هذه المعانى ، أو لأهل نحلتى ، وأردت بهذه الألفاظ تلك المعانى ؟

لزم السائلَ قبولُها ؛ إذ لا مشاحة فى الاصطلاحات ؛ لـكنه يستقصى فى الاستـكشاف ، وحصرها قبل المناقشة، وحصرها قبل المناقضة بما يمكن؛

كيلا تلتبس عليه فى دفع النقض ، زيادة أو نقصان ، أو بما لم يكن من جملة اعتلاله ؟

٢٨٨ — وعلى المعلّل أن يتنبه فيحذر حيلة الخصم القوىّ عليه ؛ فإنه ربما يبدّل ألفاظه، أو يردّه عن بعض ألفاظ اعتلاله، إلى ما يسهل عليه نقض كلامه، من حيث لا يتنبه له ، ومن حيث لا يحتسب ؛ فإنه قد يأخذ إقراره فى ألفاظه بإسقاط ما يندفع به إلزامُه عليه على قرب من الاستغفال والتلبيس !

وأكثر من يتمكن الخصم معه من مثله : إذا كان المعلل يرمى من كنانة غيره ؛ بأن يكون قد استظهر العلل المحرزة لغيره من غير بصيرة بما أودع من تغيبها من الحقائق لها ؛ والمعانى اللائقة بها ؟

٢٨٩ — وقد اختلف الفقهاء فى كيفية توجُّه النقض على علل الشرع ؟

فكان أهل التحقيق من السلف يقولون :

متى وُجِدت العلة فى غير موضع النصب والحكم بخلاف ما ادّعاه الناصبُ لها : كان نقضا لها،سواء كان الأصل فى ذلك النقض مخالفا للفرع، أو موافقا له .

حتى قال بعض المتفقّهة من المتأخرين :

إذا أمكن التسويةُ بين الأصل والفرع فى موضع النقض: سقط النقض بتلك التسوية

٢٩٠ — مثاله : أن يقولوا فى نفى النية عن الوضوء إنه طهارة فلا تفتقر إلى النية ؛ كإزالة النجاسة ؟

فيقال : باطل بالتيمم .

فهذا مما اتفقوا على أنه نقض؛ لأنه لا يمكن التسوية بين الأصل والفرع في موضع النقض، بأن تقول :

سوّيت بين الجامد والمائع بإيجاب النية فى إزالة النجاسة؛ كما سوّيت فى الوضوء بين الجامد والمائع، فى إسقاط النية .

وإنما الخلاف فى مثل من يعلّل، إيجاب الزكاة فى مال الصبى : بأنه حر مسلم؛ فوجبت الزكاة فى ماله، كالبالغ ؟

فيقال : هذا منقوض بما دون النصاب، أو بما لم يحلْ عليه الحول ؟

فيقول المعلِّل : أسوى بين الصبى والبالغ فى إسقاط الزكاة قبل الحول وتمام النصاب، كما أسوِّى بينهما مع تمام النصاب والحول فى إيجاب الزكاة، فلا يكون هذا نقضاً !

٢٩١ — ومثله تعليل من يُسقط الزكاة عن الحلىّ : بأنه مبتذل فى مباح فلا يجب فيه الزكاة؛ كالجواهر وغيرها ؟

فيقال : هذا منقوض بالحلىّ للتجارة ؟

فيقول : أسوِّى بين الحلى وغيره، إذا كانا للتجارة .

٢٩٢ — ومثلُه : تعليلُ أصحابنا فى سرقة ما هو مباح الأصل كالحطب وغيره والأشياء الرطبة : بأنه مال مضمون؛ فجُز وجوبُ القطع بسرقته كغيرها من الأموال ؟

فيقال : هذا منقوض بما دون النصاب، وبما لم يُحْرَز، وبمال الابن وغيرها ؟

فيقول المعلِّل دون النصاب ومال الابن، وما لم يحرز، والأشياء الرطبة، ومُباح الأصل : سواء مع سائر المال فى أنّ لاقطع، كما أنها إذا

كانت لغير الابن مخزونة أو بقايا مع الأشياء الرطبة ومباح الأصل سواء في وجوب القطع ، فلا يكون نقضا مع التسوية .

قال : لأنّ القصد بالقياس : التسوية بين الأصل والفرع في موجب الحكم ؛ فإذا سوّيْتَ في النفي والإثبات بينهما ، بالَغْتَ في تأكيد الجمع وصحة القياس؛ فإن لم يزد هذا تأكيداً؛ فلا أقلّ من ألّا يورث وهْناً وضَعْفا.

[ل٣١ش] وربما زاد في الاحتجاج / على ما ذكروه من العَمْد، بأن الذي يُورده نقضا في مثل هذا الموضع يشهد بصحة قياسه طرداً وعكساً ؟

ألا ترى أن دون النصاب ، إذا كان للبالغ لا يجب ؛ فكذلك إذا كان لغير البالغ العاقل ، وإذا كان نصابا وجب على البالغ ؛ فكذلك إذا كان لغير البالغ ؟

وربّما زاد في الحِجاج بأنّ القياس إذا صحّ بالجمع بين الأصل والفرع في نكتة الحكم من وجهٍ واحد ؛ فإذا أمكن الجمعُ بينهما من وجه آخر ، وفي حكم آخر : كان بالصحّة والجواز أولى .

وربّما أرادوا بأن القائِس إنما جعله قياساً ؛ لاجتماع الأصل والفرع في معنى الحكم ، فإذا جَمَع المعترض بينهما أيضا في ضد ذلك الحكم جعلهما مجتمعَيْن في الحكم ضده ، وهذا لكثرة ما بينهما من الشبه وقوة المماثلة ، فكيف كان قَدْحًا إن لم يكن مؤكِّداً له ، ومقوياً !

وربما زادوا ، بأن العلة إنما صحت حيث نَصَبها صاحب الشرع فإذا أوجب الزكاة في النصاب وهذه العلة توجبُها في النصاب لا محالة ، وإذا لم يوجد نصاب لم تجد العلة محلّها حتى تنفذ في الإيجاب كما لو لم يجد المال أصلا لم تجب ؛ لأنها لم تجد محل حُكمها .

وربما عبّروا بأن العلة لم تجد المجرى، ولو وجدت مَجرَى؛ فهو كالسراج أو الشمع يضيء البيت إذا وَجَد المجرى ؛ فإذا وضعت عليه نكتة لم يضيء البيت ، لا لأنه لا يضيء؛ لكنه لم يجد المنفذ فى الإضاءة ولو وَجَد لنفذ وأضاء ، كذلك العلة لم تجد محلّ النفاذ ؛ لا أنها غير نافذة .

٢٩٣ — والجوابُ عن جميعها نكتة واحدة ؛ وهى :

أنّ حكم العلة لم تكن التسوية بين الصبيّ والبالغ ؛ لأنه لو قال : وجب أن يسوى البالغ وغير البالغ ؛ لاحتاج إلى أصل آخر ؛ لكن جَعَل البالغ أصلا فى الإيجاب دون التسوية ؛ فإذا وُجِدت العلة ولا إيجاب كان نقضا ، كما لو جَعَل الحكم التسوية ثم وجدت العلة ولا تسوية كان نقضا لا محالة .

وقد اتفقنا على أنه إذا لم تكن التسويةُ بين الأصل والفرع فى موضع النقض كان نقضا لا محالة ، وهذا لا يُمكن التسوية بين البالغ وغير البالغ فى الإيجاب فى موضع النقض، بل فيما دون النصاب وهو موضع النقض لا تجب الزكاة بحال وأنت توجب الزكاة على الصبى فى النصاب ، والنصاب ودون النصاب نقيضان ، والإيجاب والإسقاط نقيضان ؛ فأىُّ تسوية هاهنا مع النصاب الذى هذا وصفُه ؟

فيَزيده وضوحا أن التسوية بين النفى والإثبات حكمٌ على حدة ليس نفى صرف، ولا إثبات صرف؛ لكنه جمعٌ بينهما، إما فى النفى أو الإثبات، وهو بالعلة أوجَبَ أحدهما؟

٢٩٤ — ثم لم يقتصر دافعُ هذا الكلام على هذا حتى قلنا : إنه اقتصر من نقض العلة على نقض واحد والمُورِدُ للتسوية يزيده نقضا فضمّ إلى نقضه نقضاً آخر ، بيانُه بأنه قال :

حرٌ مسلمٌ فتجب الزكاة فى ماله كالبالغ ؟ فإذا قيل باطل بما دون النصاب ؟ فإذا قال : والبالغ فيما دون النصاب لا تجب عليه الزكاة ؟

فهو نقيض قوله : تجب ، فكان نقضا لا محالة !

فمن العجب أن يدفع نقضا على العلة بنقض آخر يضيف إليه !

وما هذا إلّا كطاعنٍ فى الشاهد يجىء المزكّى لدفع الطعن ، أو المقيمُ للبينة فيدفع الطعن بطعن آخر !

فمتى قامت الشهادة بمثل هذا الدفع ؛ لأن العلة كالشاهد والأصلُ كالمزكّى ؛ فإذا طعن طاعن فى الشاهد لم يدفع طعنَه بالطعن فى المزكّى ، وقد عُلم أن الطعن فى الشاهد لو انفرد عن الطعن فى المزكّى لكان طعناً ؟ فإذا انضم إليه الطعنُ فى المزكى كيف يظل الطعنُ به فى الشاهد !

ولأن النقض إنما يُدفعُ إما بالمنع عن حكم النقض إلّا على وفق حكم العلة ، أو بمفارقته للمنقض بما فيه من الوصف الذى يقع به الاحتراز ؛ فأما أن يجىء إلى بعض مواضع الأصل ويظهر مع وجود العلة فيه نقيضَ حكم العلة ؛ فليس هو بيانَ الاحتراز ، ولا منع حكم النقض ؟ !

قالوا : هو تسويةٌ بين الأصل والفرع من وجه آخر ؟

قيل : إنما يكون آخَرَ إذا كان هناك واحد ؛ فإذا لم يكن فى العلة حكم التسوية فكيف يكون دفع النقض بآخر من التسوية ! ولمَا كان تسوية ؟ بل كان إيجابا ، فقد أورد بذلك الإسقاط ؛ فسقطت العلة عن الإيجاب لا محالة !

٢٩٥ — وقد اختلفوا فى العلة إذا كانت منقوضة على أصل من نُصِبَتْ عليه ؟

فأهل النظر اتفقوا على أنه لا يقدح فيها ولا نصَّ الناصب لها ؛ بل

يكون حجة فى الموضع الذى نَصَبَها على من نصبها !

وفى أى مكان خالفه الخصم، غير هذا؛ فإنها بعينها موجودة فيما يدّعيه الخصم أصلًا له بخلافه ؟ فإنها تعم مواضع الخلاف ؛ فتكون كعلة عمت جميع جوانب المسألة الواحدة ؛ كانت حجة على الخصم فى جميع ذلك الجواب ؟

٢٩٦ — وقد غَلطَ بعض المتأخرين فيه ، يُحكى ذلك عن أبى الحسين القطّان (٦١ ت) .

[ل٣٢ ى] ويُحكى أيضا عن أبى على الطبى (٦٢ ت) أنهما قالا : إذا لم يطرد / على أصل من نُصِبت عليه لم يلزم حكمها فى الموضع الذى نصت فيه ! ؟

واحتج من قال هذا بأن قال :

قد دلّت الدلالة على صحة أصول هذا الخصم ؛ فما ورد عليه مما يخالف أصله المدلول عليه كان له ردّه ؟

قال : ولأنّها لو لم تَسْلَمَ على أصل من نصبها لم تكن صحيحة ؛ فكذلك على أصل الخصم الآخَر ؛ لأنه أحد الخصمين فى المسألة .

٢٩٧ — وهذا غلط جدا؛ والدليل عليه ما قدّمنا من أن العلة إذا تناولت فى التصحيح ألفَ مكانٍ فيها خلاف كان دليلا على الخصم فى الكل ، وليس بعضها بهذه العلة أَوْلى من بعض؛لأنها دلالة الله تعالى فى ذلك الحكم أينما وجدت؛ كالمعجزة إذا صحت دلّت على صِدْق كل نبى ادّعى صحتها إلى أن يُورَدَ ما يُبَيِّن فسادَها ، وبهذا فارقت إذا انتقضت على أصل من نصبها ؛ لأنه ادّعى صحة ما خالف حكمَها ، فإذا ادّعى خلاف هذا الحكم بعلةٍ نصبها فقد كذب نفسه إما فى ذلك الأصل ، أو فى هذه العلة وحكمها ؛

وليس كذلك من نُصبت عليه ؛ فإنه مخالف لها فى حكمها فى هـذا الفرع وفى كلّ موضع يدّعيه أصلا لنفسه .

وإنما لزمه حكمُها هاهنا ؛ لأنه خالفها فى هذا الموضع ؛ فإذا خالفها فى حكمها فى مواضع أُخَر صارت تلك المواضع كهذه ؟ فعليه الخروج عن عُهْدتها وعُهدة حكمها فى هذا الموضع ، وفى كل موضع وُجدت ، أو قبولها فى كل المواضع .

ولأن الناصب لها لم يقرّ بصحة هذا الفرع ، ولا صحّة شىء من تلك الأُصول ، حتى يكون مناقضا فى إجرائها فى مواضِـع أحكامها ، كما أقرّ بصحة كل أصل خالفه بعلته هذه من نصبها ، فبان الفرقُ بين الموضعين ، وبين الخصمين .

وبالله التوفيق .

٢٩٨ — ومتى جرت العلة بعـد تقرّر الشريعة سليمة على أُصول الشرع صحّت ؛ فإذا ادّعى انتقاضها بما قبل الشريعة ، أو بعد نسخ الشريعة ، بأن يقال : هذه العلة كانت قبل الشرع ، وتـكون بعد الشرع بغير هذا الحـكم قبل ثبوت الشرع وبقاؤه أحد أوصاف هذه العلة ؛ فإذا نقضها بفقد الشرع فقد نقيضتها بترك بعض أوصافها ، الذى يقع الاحتراز والصون لها ، ولم يقبل من المعترض نقضاً لها ؟

٢٩٩ — فإن قيل : فما الفرق بين وجودها فى موضع ولا حكم ، وبين وجودها فى وقت بلا حكم ؟

قيل : لأنها اختصت فى كونها موجِبةً بوقت دون وقت ، ولم تختص بموضع دون موضع .

ولأن الناصب لها أطلقها الشرع فى كل موضع فيه شرع ، ولم يُطْلقها لما ليس بشرع .

وبعد فقد الشرع فُقِدَ ما أطلقها له ؛ فلم تكن علة له .

ولأنّها صارت علة لهذا الحكم بجعل جاعل،والجَعْل مفقود قبل الشرع وبعد ارتفاعه .

ولأن لصاحب الشرع صارت علة لهذا الحكم ، وصاحب الشرع قال: جعلتُها الآن علة لا قبلُ ولا بعدُ ؛ فصار كما لو قال صاحب الشرع لغيره : إن دخلتَ هذه الدار فى هذا اليوم فلك عشرة .

فبالدخول قبله وبعده لا يستحق العشرة .

كذلك إذا جعل الشيء أو الفعلَ علةً فى زمن الشرع لم يكن علة قبله ولا بعده لما جُعلت علة له !

وبهذا فارَقَ عِلَلَ العقل ؛ لأنها موجِبةٌ بأنفسها ، وأنفسُها أحكامُها؛ فإذا وجدت لم يجر إلا وجودُ أحكامها ، وإلا وجب أن تكون موجودة غير موجودة، وعِلَلُ الشرع تكون موجودة بزمن الشرع وتثبت أحكامُها لا بأنفسها لكن بجعل الشرع أحكامَها أحكاماً لها .

٣٠٠ — وكذلك لا تنقض العلة بأحوال الرسول فيما جُعل الرسول مختصا به من الحكم ؛ لأنها لم تُطلق تلك العلة إلا فى أعيان مخصوصة .

فصار كما لو قال : أهل العلم إذا دخلوا هذه الدار فلهم أو لكل من دخل منهم عشرة ، لم يشاركهم فى ذلك الحكم غيرهم .

فصار حال الرسول فى العلة كأن العلة قُيدت بغير حال الرسول وإن لم تذكر كما كانت مقيدة بزمن الشرع وإن لم تذكر نطقا فى العلة .

ولأن ما خص به الرسول عن سائر أهل التكليف كشرع رسول آخر بخلاف شرعه فلا تنتقض به العلة ولا تشرط سلامتها على أصول سائر الشرائع، كذلك حال ما خصّ به الرسول .

ولأنه لم يخرج عن التكليف فيما خص به عن شريعة الأمة ؛ فلا يجب الاحتراز عنه فى العلة كما لا يجب بما قبل التكليف وبعده .

وليس كالصبى والمجنون والحائض ؛ فإن لهم أحكاماً من هذه الشريعة، وإن كانت على خلاف مَنْ سواهم ؛ فيجب التحرُّز فى بعض العلل بأحكامهم.

٣٠١ — فإن قيل : فالرسول له أحكام من هذه الشريعة ؟

قيل : فيما خُص غيرَ مشوب بأحكام مَنْ سواهم وأحكامُ الصبيان والمجانين مشوبةٌ بأحكام مَن سواهم .

[ل٣٢ش] ألا ترى أن للبالغ العاقل / من الأحكام ما يشبه أحكامهم فى بعض الأحوال ؛ بل فى أكثر الأحوال

وأيضاً فإنه قد انقطع عن هذه الشريعة ما خُص به الرسول بوا حدة فصار كالمنسوخ حكمه عن هذه الشريعة ؛ فلا يجب به الاحتراز فى العلل .

ولأن الاحتراز عما اختَصَّ به صاحبُ الشريعة فى العلل إيجاب للتسوية بينه وبين أُمته فى الحكم الذى اختص به ، وفى غيره من الأحكام وهذه مناقضة لقول من يقول بأنه يساويهم فيما هو مختص به عن سائرهم ؟

وأيضاً فإن هذا يوجب أن تساويَه الأُمة فى سائر أحواله ، حتى يكونوا فى صلواتهم وعباداتهم وفتاويهم وأنواع اجتهاداتهم كهو ؛ وأن يكونوا فى العِصْمة وصِدْق القالة والعدالة كهو ؛ وذلك محال ؛ فاستحال أن يورد أحكامه وأحواله على أحكام غيره وأحواله فى إبطال العلل المصرَّف به لأحكام مَن عداه مِن الأُمة .

ولأنّ الاحتراز فى العلة إنما يُراد لتقع التفرقة بالوصف المذكور فى العلة فى الحكم ؛ فإذا ثبتت المفارقةُ بالنص على اختصاصه بما يُفارِقه به فى موضع العلة : وقعت الكناية بهذه التفرقة عن ذِكر ما يوجب المفارقة .

٣٠٢ — واعلم أن العلة إذا انتقضت على الحكم بعينه بغير أصلها ؛ فهى مقلوبة معكوسة لا محالة ، وصار الاحتجاج بها فى أصلها لحكمه كالاحتجاج بها لضد ذلك الحكم فى موضع النقض ، وكان الجميع ساقطا بالاتفاق ، وبه يُستدل على فساد قول من أجاز التخصيص فى العلل .

مثالُه ـ احتجاج أهل الكوفة لنجاسة سُؤر السباع : بأنه حيوان لا يؤكل لحمه ؛ فكان نَجِسَ السُّؤر .

أو قال : لأنه سؤر ما لا يؤكل لحمه ؛ فكان كسؤر الكلب ؟

فقيل : هذا منقوض بسؤر الهرّ !

ووجهُ الاحتجاج بها على الضد فى الحكم بالرد إلى موضع النقض : هو أن يقال : سؤر ما لا يؤكل لحمه ، فكان طاهراً كالهر ؟

فلو قيل : هذا منقوض بالكلب وجهه فى إيجاب النجاسة ، منقوضة بالهرّ ؛ فإن صحت لأحدنا مع انتقاضها صحت لآخر مع انتقاضها .

ووجه تساويهما فيه بمنع القول بتخصيص العلل والاحتجاج به ؛ لأنه إذا قال أحدهما : خصصت منها موضع النقض ؟

فيقول الآخر : هو بعينه حجة لى بالردّ إلى موضع النقض ؛ فإذا نقضته علىّ بأصل اعتلالك ؟ أقول : خصصتُ منها ايضاً موضع نقضك ، فلايكون أحدهما بها أحق من الآخر !

ونادرٌ أن يُتصور هـذا بين خصمين فى علة واحدة من أصل واحد

فى حكم واحد ونقيضه ؛ لاستحالة ورُود الشرع بحكمين متناقضين فى أصل واحد ؛ ولذلك لم يُتصور قلب العلة فى نقيض حكمها بالردِّ إلى أصل واحد ؛ وإنما يتم بالرد إلى موضع النقض ، كما بيَّناه فى المثال قبلُ .

٣٠٣ — فأما نقضُ الجملة بالتفصيل ؛ فذلك ممتنع أبداً :

مثلُ : أن يقع النزاع فى أصل ثبوت حكم من الأحكام فينفيه خصمٌ أصلا ، ولا يُثبته بحال ، وخصمٌ يثبته على نقيض نفيه ؛ فيعلِّل مَنْ يثبته على الجملة ؛ فيكون ذلك تعليلا لحكم على الجملة ؛ فلا يصح نقضه بتفاصيل المسائل ، وأعيانها : كالسَّلَم فى الحيوان، يجوِّزه الشافعى وينكرُه الحنفى، فلا يناقض تعليله بالكلب والحيوان المغصوب .

وكمن يُعلل فى السَّلَم حالًّا بأنه أخذ معاوضة بالسلم فصحّ معجلا .

كرأس المال ؟ فلا يناقض بالسلم فى المعدوم ؛ لأن القصد إثبات مالا يثبته الخصم أصلا ، فإذا أوجب تعليله ذلك الحكم فقد ألزم الخصم القولَ به والمصيرَ إليه ، إلا أن يخرج عن عهدته بما يصحّ ولم يوجب بالعلة ذلك الحكم ليحكم بكل حال، حتى يؤثِّر انتفاء ثبوته فى بعض المواضع أو بعض الأحوال ، ولا كان مذهبه ثبوتَ هذا الحكم فى كل موضع ، وفى كلِّ عَيْنٍ وحال ، ولا كان الخصم يمكنه فى بعض الأحوال والأماكن دون بعض بلا تحرز بعضها بمثل علته مع انتفاء ثبوته بكل حال وعلى كل وجه.

٣٠٤ — وأما التعليل بحصر الحكم فجار[1] مجرى الحدِّ ، فنقض طرده وعكسه جميعا ؛ ويبطل طرده ببطلان عكسه :

مثل : أن يعد إيجاب الرجم بأنه زان محصن ، فإذا قال : لايجب إلا

---

(١) فى الأصل : « فجارى » .

بهذين الوصفين فقد علّق جنس الرجم بهما ؛ فلم يبق منه شىء يتعلق بغيره ؛ فقد أوجب حصر الحكم بتلك العلة ؛ فإذا وجد منه ما يجب بغيرهما فقد انتقض ؛ لأنه كذّب نفسه فى أنه يجب بهذين الوصفين !

ومثله : قوله عليه السلام : « الولاء لمن أعْتَق[1] » .

فجمع جميع الولاء وجعله فى العِتْق ؛ فصار العتق حاصراً لجملة الولاء إلى نفسه ؛ فلو وجد ولاء لا بالعتق أبطل دعواه بتعليل جميعه فى العتق ؛ فقد ناقض فى كلامه ، وكذّب نفسه .

وبالله التوفيق .

[ل٣٣ى] ٣٠٥ — / فأما الجواب عن النقض :

فذلك مبنى فى أكثره على ما قدمناه من كيفية الكلام فى فصول النقض . فمن ضبط ما ذكرنا فى المحافظة على ما يَعْتَلُّ به هو وخصمه كفى نفسه المهمّ فى الجواب عن النقض ، ومع هذا أذكر من وجوهِ الدفع للنقض ما يُسهِّل على من عرفها الطريقة على التصرف فيها .

٣٠٦ — فمنها : أن يتمكن من دفع النقض بالتسوية بين الفرع والأصل فى حكم النقض :

---

(١) أخرجه البخارى صلاة ٧٠ ، شروط ٣ . ١٠ ، ١٣ ، ١٧ ؛ أطعمة ٣١ ، فرائض ١٩ ، ٣٠ ، ٢٣ ، ٢٣ ، طلاق ١٤ ، كفاءات ٨ نكاح ١٨ ، زكاة ٦١ ، مكاتب ٥ ، بيوع ٦٧ ، ٧٣ — رواه أيضا مسلم : عتق : ٥ ، ٦ ، ٨ ، ١٠ ، ١٢ ١٤ ، ١٥ ، أبو داود : فرائض ١٢ ؛ عتاق ٣ — الترمذى : فرائض ٣٠ ، وصايا : ٧ — ولاء : ١ ، النسائى : زكاة : ٩٩ ، طلاق ٢٩ ، ٣٠ ، ٣١ ، بيوع ٧٨ ، ٧٥ ، ٧٥ ، ٧٦ ، ابن ماجة : طلاق : ٢٩ ، عتق ٣ ، الدارمى : طلاق ١٥ ، فرائض ٥١ ، ٥٣ ، مالك : طلاق ٢٥ ، عتق : ١٧ ، ١٨ ١٩ ، ابن حنبل جـ ١ : ٢٨١ ، ٣٢١ ، جـ ٣ : ٢٨ ، ١٠٠ ، ١١٣ ، ١٤٤ ، ١٥٣ ، ١٥٦ ، جـ ٦ : ٣٣ ، ٤٢ ، ٤٦ ، ٨٢ ، ١٠٣ ، ١٢١ ، ٣٥ ، ١٦١ ، ١٧٣ ، ١٧٥ ، ١٧٨ ، ١٨٠ ، ١٨٦ ، ١٩٠ ، ٢١٣ ، ٢٧٢ ، وقد روى فى الكنز الثمين : حديث رقم ٤٢٧٨ ص ٦٣٦ ، وقد شرح معنى الولاء — انظر هامش ١ من نفس الصفحة بالكنز الثمين .

مثاله : اعتلالُنا فى جواز التحرّى فى الإناءين : بأن ما جاز التحرى فى كثيره جاز فى قليله ، كالتحرى فى الثياب

فإذا قالوا يبطل بلحم المُذَكّى إذا احتلط بالميتة، وبالمطلّقة إذا استَبْهَمَ عينُها فى باقى نسوة المُطَلِّق؟

فيقول المُعَلِّل فى دفعه: سوَّيْتَ بين القليل والكثير فى الجواز فأسوِّى أيضاً بين القليل والكثير فى المنع!

٣٠٧ — ومثلُه : اعتلالُنا فى صحة الإقرار للوارث : بأنه صح إقراره بالوارث فصح للوارث كحالة الصحة ؟

فإذا قالوا : يبطل بإقرار المحجور عليه بالسفر للوارث .

فإنه لا يقر للوارث ، ويقر بالوارث

فيقول الدافع للنقض : أسوِّى فى الأصل ، وهو حالة الصحة ، بين المحجور وغير المحجور فى هذا الحكم ؟

٣٠٨ - ومثاله : اعتلالُنا فى المجنون إذا أفاق فى أثناء شهر رمضان لا يلزمه قضاء ما فاته بالجنون بأن مالا يلزمه قضاء جميع الشهر ، كذلك قضاء البعض ، كالصبى .

فإذا نُوقض بالإغماء قال المعلِّل : أُسوِّى فى الإغماء بين جميع الشهر وبعضه ؟

فإذا أجاب به المسئول ، وهو ممن يقول بالتسوية فى الجواب عن النقض كان له أن يبنيه على أصله ، وإن لم يذهب هذا المذهب لم يكن له هذا الدفع .

وإن كان سائلا لم يكن له هذا الدفع بالبناء على أصله إلا أن ينقله

المسئول ، فله أن يُلزِمه على أصله فيما يُورده على السائل من نقض كلامه :

وإن قال : أنا لا أدفع النقض بالتسوية ؛ لكن لا أشهر فى العلة من الأوصاف إلا ما لا يشتهر ؛ فأمّا ماعُرِفَ واشْتَهَرَ أنه لابد للعلة منه حتى يَسْلَمَ من النقض .

فإن مثل ذلك الوصف شرطٌ فى كل علة ، ويَعْرِفُ كل أحد أنه سواء ذُكِر أو لم يذكر فإنه من أركان العلة وشروطه ؟

وما اشتهر كونه شرطا فى العلة جاز ذِكْرُه وتَرْكُه ؛ بل تركه أولى ؛ لأن ذِكْرَه يُعد عِيًّا فى النظر من المُناظِر :

مثل : ترك ذكر كمال النِّصَاب والحَوْل فى وجوب الزكاة على مال الصبى والمجنون .

والقصد بالاعتلال : أن الصِّغَر والجنون لايمنع من وجوب الزكاة وقد عَلِم كل فقيه أنه لايجب إلا فى نصابٍ بعد حولٍ ، فإذا تركت ذكرها لم يورَدَا على الاعتلال نقضاً له ؟

٣٠٩ — فهل يصح دفع النقض بمثل هذا العذر مع ترك الاحتراز ؟

اختلفوا فيه :

فنهم من قال : يكون دفعا ، والعُرْفُ والاشتهار بين الخصمين فيه أقوى فى دفع النقض من ذكر الاحتراز .

قال هذا القائل: ولمثل هذا لم يُعترض على اعتلال أهل الكوفة فى قتل المسلم بالذمى بأنه يقتل به الذمى، فجاز أن يقتل به المسلم كالمسلم ، ولم يناقضهم بالأب يَقْتُل ابنه فلا يُقتل به ؛ لما بين الخصمين من العُرف والعهد ، فى أنه لابد من الاحتراز به فى كل العلل وإيجاب القصاص .

٣١٠ — والصحيح : أن المعلِّل يجب ألّا يعبر بمثل هذا فيصوِّر علته بما يدفع كل نقض ليتخلص من شغب الخصم بما يكون له موقع .

وقد قال مَن لم ير هذا دفعا : إن الدفع بهذا أخْيَرُ من الدفع بالتسوية.

وإن قال فى زكاة مال الصبى : لا أدفع النقض لا بالتسوية ، ولا بالعُرف والعهد؛ لـكن بأن أقول: تعليلى بلفظ « الجواز » يتضمن التعليل لـحكم على المستدل[1] ينتقض أعيان المسائل بعد أن أنـكر خصمى جواز وجوب الزكاة فى مال الصبى بكل وجه .

كان هذا الدفع أقوى من الدفع بالفصلين قبلُ .

فلو قال : أنا أدفع هذا النقض عن العلة فى زكاة مال الصبى بأنى قلت : حر مسلم ؛ فهو كالبالغ ، والبالغ والصبى أحدهما كالآخر فى وجوب الزكاة عليهما ؟

لم يكن هذا دفعا ؛ لأنه يطالب بأن الصبى كالبالغ ؟

قلنا : فى الوجوب أو السقوط ؟

فإن قال : لا أُبين ؟

قيل : فإذًا قد جعلتَ الحـكم بأن الصبى كالبالغ فى وجوب الزكاة فى ماله ؛ فأين أصله حينئذ ؛ لأن القياس لا بد له من ثلاثة أركان : أصل ، وفرع ، وحكم .

فأنت ذكرت الحـكم والعلة فى الفرع ، وهو أنه حر مسلم كالبالغ ؟ فـكأنك تقول : وجب أن يكون كالبالغ ؟

(١) كلمة غير واضحة لعلها « المستدل » كما أثبتناها ، ويصح أيضا أن تـكون « المسئول » .

فتبقى المطالبة بِلِمَ كان كالبالغ ؟ ، إلى أن يورد أصلا : حينئذ يصح ، ويكون قد سوّى بين البالغ والصبي بالردّ إلى أصل ؟

فحينئذ سَلِمَ عن النقض بالحَوْل والنِّصاب !

٣١١ — ومما يُدْفع به النقض :

أن يعلل السائل في معارضة علة المسئول فينقضها المسئول بأصل لا يُوافقه السائل عليه :

كتعليلنا في معارضة علتهم في المنع من جواز القصر في سفر المعصية بأنه سفر لا يُباح فيه الجمع ، فلا يُباح فيه القصر ، كالقصر من السفر ؟

[ل٣٣ش] فيقول الخصم : هذا لا يستقيم على / أصلي فإنّ كل الأسفار في منع الجمع وجواز القصر عندي سواء ؛ فتكون هذه العلة على أصلي ظاهرة[1] الانتقاض ؛ فلا أقبله ؛ فإني المسئول ، وإنما أقبل من الدلالة ما لا ينافيها أصلي ؟

قال له السائل : وليس هو نقض على أصلك ؛ لكنه منع بأن تجعل القصر جوازاً لجواز الجمع أو نفيه لنفي جواز الجمع ؛ فهو على الأصلين جارٍ.

وليس إن كان نقضاً يندفع بمثل ما ذكرت بعد قولك بالقياس ، فكلُّ قياس يلزم به عليك حكم يجب عليك الخروج عن عهدته ؛ وإلا فهو لازم لك في كل موضع خالفته ، على ما قدمناه قبلُ ؟

٣١٢ — وقوله : إني لا أجعل علةَ جواز القصر جوازَ الجمع .

قيل : إذا قلت بالقياس وأمكن أن تجعل جواز الجمع علةً لجواز القصر ، واستمرت على الشريعة ، لزمك القول به ؛ أو بيان فساده ، بما يساعدك عليه خصمك .

---

(١) في الأصل : « ظاهر » .

٣١٣ — وقد يلتبس فى دفع النقض بأن يدعى فى العلة تفسيراً يخرج به عن النقض ، ويكون ما فسر به لفظ تعليله بعضَ مقتضيات لفظ اعتلاله ؛ فيظن الغبى لما رأى فيه أنه من مقتضيات لفظه أنه تفسيره فيكون فى التحقيق تخصيصاً للعلة ، ولا يندفع به النقض ، إلا أن يدعى لنفسه أصلا فى جواز القول بتخصيص القياس فى الشرع !

مثاله — يقول فى المرتدة : إنها كافرة ، فجاز قتلها كالرجل ؟

فنقول : منقوض بالمرأة الحربية والذمية ؟

فيقول : أردت «بالكفر» كفر الردة ، ولفظ «الكافر ، والكفر» للكفر الأصلى والطارئ ؟

فيقول له الخصم : أعلم أنك لم تُرد هذا ، ولو يُورَد النقض على ما أردتَ ؛ لكن على الاعتلال ، وهو عامٌّ فى كل كافر ؛ فإذا قلت : أردت النقض ، كأنك قلت : أردت التخصيص ، وخصصتُ منه بإرادتى موضع نقضك ؟

والدفع إنما يكون بأن تُبين من العلة ما يكون خلافَ ما ذكر فى العلة من الوصف .

ولو جاز هذا لم تحتج فى شيء من العلل إلى تكلف الاجتهاد والاستنباط ، ويكفيك أن تقول : إنه حيوان ؟ فيقتل به كل حيوان أو شخص ؟ فيقتل به كل شخص ، أو موجود ؟ فيقتل به كل موجود ، فإذا نوقض بغيره من الحيوانات والأشخاص والموجودات قلت : لم أرد به ما أردت ؛ لكنى أردتُ موضع النزاع .

وقولك : إنى فسرت بإرادتى ما قلت ؟

فليس هذا تفسيراً[1] ؛ لأن تفسير اللفظ يأتى ببيان جميع ما تناوله اللفظ ؟

---

(١) فى الأصل : تفسير

فأما إذا قلت : أردتُ بعضه ؟

فقد ذكرتَ جزءًا من معنى اللفظ لم تكن قد فسرتَه !

٣١٤ — فإن قيل : أليس يُطلق الواحد منا لفظا عاما ويريد به بعضه ؟

قيل : فيما لك من الألفاظ ؟ فنعم ، فأما فيما تدّعيه دليلا لصاحب الشريعة ؛ فإذا كان لفظه فى حكم عاما ؟ لم يُقبل منك أن تجعله للبعض إذا لم تُثبت بدعواك أنه لصاحب الشريعة .

وبعدُ لم يثبت أن ما ادعيتَ من القياس دليلُ الله ، حتى تَسْلَمَ من سائر وجوه الدفع ؛ فحينئذ تعلم أنه من معانى نصوص الشريعة وألفاظها .

وبالله التوفيق .

٣١٥ — فإن قيل : أليس جوّزتُم دفعَ النقض فى العلة بتعليل فى العلة فيتعيّن أحدُ الضدين اللذين تناولهما لفظٌ من ألفاظ الأضداد فى الاعتلال ، كالقُرْء والشفق والسر والشّراء ، وغيرها[1] ، إذا نقض بأحدها ؟

تقول : أردت الضد الآخر .

كالتعليل فى نفى البِدْعة عن الجمع بين الطّلَقَات الثلاث ؛ فإنه جمع فى عدد الطلقات واقع فى القرء فلم يكن بدعة كجمعه ثلاث طلقات فى السنة[2] فى الطهر ؛ حتى إذا نوقض بالحيض إذا جمعها فى وقته : قال المعلِّل : مرادى بالقُرء ها هنا الطُّهر ؟

قيل : مِنْ أهل النظر من قال : لا يصح به الدفع !

ومنهم من جوّزه وفرقَ بأن اللفظ العام تناول الجميع بحق الوضع ؛ ولفظ « الأضداد » لا يتناولها معا على الجمع .

(١) فى الأصل : غيرهما .

وإنما يختص بواحد لا بعينه فإذا نقضته[1] المعلل فى أحدهما وعين مراده بالتفسير لم يختص اللفظ ؛ لكنه فسره بما هو حقيقة فيه وهو حقيقة فيهما ، لا على الجمع ؛ لكن على البدل ؛ فإذا عيّن بأحدهما لفظ الاعتلال لم يخصّ اللفظ بإسقاط البعض، ولا ترَك شيئاً من حقيقة اللفظ ؛ فلذلك صح الدفع به.

٣١٦ — ومما يُدْفع به النقض عن الاعتلال :

أن يمنع وجود وصف الاعتلال فى موضع النقض على موافقة ما فى العلة من الوصف مع اختلافهما فى الحكم :

مثلُ ـ اعتلالنا فى السَّلَم الحالِّ بأنه معاوضة ؛ فصحت معجَّلَة ، كبيع العين فإذا نوقض بالكتابة دفعه بأنها ليست معاوضة ؛ وإنما هى عقد عِتاق أو عقد إرفاق ؟

وهذا دفع صحيح ، لا بيان أن خلافَ الحكم لم يوجد مع وجود العلة بل العلةُ مفقودة فى موضع النقض .

٣١٧ — وقد تكون العلة فى موضع النقض موجودةً ، لكن الحكم عند المعلل [ل٣٤ى] فى موضع النقض / على وفق موضع الاعتلال :

مثل ـ أن تنقض هذه العلة فى السَّلَم الحالِّ بالإجارة .

فيقول الدافع : لعمرى الإجارة معاوضة ؛ لكن هى معجّلة ، ومع التعجيل يصحّ ، وضَرْب المدة فيها ليصير المعقود عليه معلوما بها :

ألا ترى أن العقد ينتهى بانتهاء المدة ؛ لا أنه يتعقبها استحقاق أو تسليم ، ولذلك يُسرع عقيبَ العقد فى استيفاء المعقود عليه كما يُسرع فى البيع .

(١) الكلمة فى الأصل غامضة ولعلها كما أثبتنا .

٣١٨ — وقد تكون العلة والحكم موجودين فى موضع دعوى النقض غير أن المعلِّل يدعى فى موضع النقض : أن الحكم ليس كما ذكرت من العلة ؛ وإن كانت العلة التى ذُكِرَت موجودة هناك :

كقولنا فى امتناع انفساخ الإجارة بالموت: إنها معاوضة قابلة للشركة فلا تنفسخ بالموت ؛ فإذا نوقض بموت من آخر الموقوف عليه ؛ فيقول المعلل : عقد الإجارة وإن ارتفع فى الموقوف عند موت العاقد ؛ فلم ينفسخ بموته ، لكنْ بانتهاء مِلْك العاقد ؟

فإن عاد السائل بأن فى مسألتنا ينتهى المِلْك بموت العاقد رجع قهقرى؛ لأنه عاد من النقض إلى المنع ؛ وذلك لا يُقبل فى حق الجدل ، مع أنه ليس يُمنع لو كان قبل النقض ؛ لأن مِلْك المالك لاينتهى بالموت على الإطلاق ؛ ولذلك صحت وصيته بما ملك من منافع داره ، وعبده ، ومثلُه لا يصح :

ألا ترى أنه لايصح وصية العقد فى الوقف ، ولا نقضاء ديونه من الوقف ومنافعه ، بخلاف ما ليس بموقوف ؟

وإن نوقض بالنكاح ففى العلة مايدفعه وهو أنه قال قابل للشركة والنكاح لايقبلها ، مع أن النكاح بالموت ينتهى ، لا أن ينفسخ .

٣١٩ — وقد يُدفع النقض ، بأن يكون التعليل لإثبات تأثير يخالفه الخصم فى ثبوته فى الموضع الذى ادّعاه :

مثل : تعليلنا لكراهة السواك للصائم بعد الزوال بأن العبادة المتعلقة بالفم تتأثر بالصوم ، كالمضمضة فيناقضة بما قبل الزوال :

فيقول المعلِّل : التعليل لإسقاط من لايجعل للصوم تأثيراً فى السواك وقد أوجبته علىّ وإن قلّ زال خلافك ؛ وإنما كان نقضا لو عمّمت بالعلة تأثيره فيه على عموم الأحوال .

٣٢٠ — ومثله : تعليلُنا لمَنْعِ نِـكاح المُحرِم : بأن الإحرام يُحرِّم الوطء فيحرِّم النكاح، كالعدّة ؟

فيناقَض بنكاح صاحب العدّة ؟

فيقول المعلِّل : التعليل لإثبات التحريم بالإحرام، والعدة بحال لا بكل حال ، وفى كل عين حتى يُنقض ببعض الأحوال ، أو الأعيان .

وهذا ما ذكرنا أن من التعليل يحكم على الجلة ، لا ينقض بالتفاصيل ، غير أن أكثر ما يكون هذا وصفُه من التعليل يُمكن دفع النقض بالتسوية بين الأصل والفرع فى موضع النقض ، ويتعذر الجواب بالتسوية فى هذا الوضع .

وقد تتعذر التسوية بين الأصل والفرع فى موضع النقض،فيما لا يكون تعليلا يَحكم على الجلة :

مثل : أن تُعلل لإيجاب الكفّارة بالوطء فى اليوم الثانى .

فإذا نوقض بالمسافر ؟

قال المعلل : يستوى فى وطء المسافر اليوم الذى انفرد فيه بالصوم واليوم الثانى فى أن لا كفارة كذلك فى المقيم : وجب أن يستوى الحكم فيهما ؟

وهذا النقض مما يتعذر دفعه بأنه تعليل يَحكم على الجلة ؛ لأن الخصم لا ينفى تعلق الكفارة بالجماع !

٣٢١ — وقد يُدفع النقض :

بأن يُبين المعلِّل أن الناقض ترَك بعض أوصاف اعتلاله ثم نقضه ؛ كمن يعتل فى المسألة قبلُ بأنه أفسد صوم يوم من رمضان بجماع تامٍّ أَثِمَ فيه .

فيناقضه بالمسافر .

فيقول المعلل : لم يأثم به أو يناقضه بالجماع فى غير الفَرْج .

فيقول : ذلك ليس بتام

أو يناقضه بمن أفطر ثم جامع .

فيقول : لم يفطر بالجماع .

فيكون أسقط النقض بإظهار الاحتراز، وفرّق بما فى العلة بين موضع النقض وبين موضع الاعتلال ، وبالفرق بما فى العلة يدفع النقض، ولا يدفع بما لم يذكر فى العلة .

٣٢٢ — وقد يَدْفَعُ النقض :

مَنْ يقول بتخصيص العلة ؛ فإنْ عَمِلَه السائل لم يُقبل منه ؛ إذ لا مذهب له وإن عَمِلَه المسئول بالبناء على أصله ، فهل يُقبل ذلك أم لا ؟

حُكِى عن أبى حنيفة (٦٣ ت) رضى الله عنه صحةُ القول بتخصيص القياس ، كصحة ذلك فى تخصيص العموم .

فمِنْ أصحابه مَن لم يصحح هذه الحكاية؛ والذىعليه جمهور أهل العلم فى زماننا هذا مع السلف على القول ببطلانه .

ومَن يتعلق به فى دفع النقض أنكر عليه أشد الإنكار ؛ وهجروه فى مجالس النظر .

ورب محتشم من أصحاب الرأى مَن يدفع النقض بهذا الأصل ويدّعيه أصلا يبنى عليه نظره فى دفع النقض فتمنع حشمته من الاعتراض عن مناظرته ؛ فلا يجد السائل ، أو المناظر له بُدًّا عن مناظرته ومتابعته لحشمته !

[ل٣٤ش] غير / أنه يصعُب ـ إذ ذاك ـ مكالمتُه؛ إذ لا خاطِرَ يرد عليه إلّا ويُورده؛ فإذا بَطَل عليه خاطِرُه الفاسد فزع إلى هذا الأصل فتنقطع المناظرة للإفادة والاستفادة؛ ولذلك اتفق النظار فى هذا العصر وسائر الأعصار قبلُ على هجران من يصير إلى هذا المذهب وقطع المناظرة معه؛ لأن من يسلك هذا الطريق فى المناظرة لم يحتجْ إلى كثير علم؛ بل يتفلق فى كل حكم يُثبته أو ينفيه بإيش ما شاء.

فإذا أورد عليه ما يُبطله يقول: خَصّصْتُ.

والفرق بينه وبين العموم يجوز تخصيصه: أن ما يخص العموم كالمضاف إليه من صاحب الشريعة؛ فيُعمل عند الاجتهاد فى الحادثة بهما على الجمع.

وهذا فى القياس مُحال؛ لأنه يجعل الشىء الواحد علة للنفى والإثبات فى أمر واحد، على وجه واحد؛ فالتناقض لا يُفهم من الخصم ما يقوله.

وضم المخصّص إلى العموم، كضم الاقتران إلى العلة وقت الحادثة؛ وذلك سائغ، والمجوّز لتخصيص العلة لا يشتغل بالضم إليه ما يحرمه عن النقض؛ فيبقى ما ذكر للحكمين على التناقض لا يكون أحدهما أولى من الآخر؛ وذلك غاية الفساد ـ أعاذنا الله منه ـ.

٣٢٣ — واعلم أن بعض من يقدّم من المشايخ كان يجيز دفع النقض بضم زيادة إلى العلة، وكان أكثرُ مناظِرَة المتقدمين على ذلك؛ حتى كانوا أحياناً لا يُضيفونها؛ لكنهم كانوا يفرّقون بتلك الزيادة بين موضع العلة وموضع النقض.

وكانوا يرون الفقه والمفاقهة هذا!

وحُكى هذا عن ابن سريج (٦٤ ت) من أصحابنا .

واختاره ابن القاص (٦٥ ت) .

وهذا قول بتخصيص العلّة ؛ لأنه، وإن أضاف تلك الزيادة إلى العلة، فقد جوّز إطلاقها دون تلك الزيادة ؛ ثم يُخرج من العلة نقضها مع وجودها ، بخلاف حكمها بتلك الزيادة .

وهو خلاف دعواه فى بدء المسألة ؛ لأنه ادّعى تصحيح المسألة بما ادعى من العلة ، ولم تتم دعواه الدلالة ؛ فكان انقطاعاً .

وإذا أورد مورد الفرق فيكون فرقا مع وجود العلة بما ليس فى العلة، وذلك لا ينفع العلة ولا يصحِّحها ، لأن ما به فرق منفصل عن العلة وما انفصل عنها لم يتعلق بصحيحها به فى موضع النظر .

٣٢٤ — فإن قيل : أليس إبراهيم النبى صلى الله عليه[1] أبطل كلام الخصم بذكر الزيادة على ما ابتدأ به ؛ لأنه احتج عليه بأن الله هو الذى يحيى ويميت فلما قال خصمه : أنا أحيي وأميت ؟ قال : إن الله – مع أنه يحيى ويميت – يأتى بالشمس من المشرق ، وأنت لا تقدر أن تأتى بها من المغرب ؟

قيل : إنما أراد فى الحجاج ؛ لأن خصمه لم يَفهم ما قال حين حسب أن الإماتة هى[2] قتل واحد ، والإحياء إمساك آخر عن القتل ؛ فأورد ما كان أقرب إلى فهمه !

---

(١) قصة الجدل بينهما فى سورة البقرة ؛ قال الله تعالى : ﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِى حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِى رَبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللهُ الْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّىَ الَّذِى يُحْيِي وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا أُحْيِي وَأُمِيتُ . قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ اللهَ يَأْتِى بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ ، فَبُهِتَ الَّذِى كَفَرَ وَاللهُ لَا يَهْدِى الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ ﴾ [٢ / ٢٥٨] (صدق الله العظيم) .

(٢) فى الأصل : « وهو » .

٣٢٥ — ومثلُ هـذا بين نظّار زماننا جائز ؛ فإنه إذا أورد المسئول ما لا يفهمه السائل : كان له أن يعدل عنه إلى ما هو أسهل ، وإلى فهمه أقرب .

وأيضاً ، فإن خصمه وقف على ما قال ، لـكن أرى قومه أنه يريد بالإحياء والإماتة ما ذَكَر ؛ فلبس على قومه مخافة أن تتضح عليه الحجة ويصير قومُه مؤمنين عند ظهور الحجة؛ فعَدَل إلى ما لا يتأتى فيه التلبيس؛ فبهت فى أوله ، وانقطع عن الطعن والدفع والتلبيس فى حاله ؟

٣٢٦ — وإن قيل : العلة إنما كانت حجة مع تلك الزيادة ، وبأن لا يوردها معها فى ابتداء الـكلام : لا يخرج من أن يكون قد أكمل الحجة إذا قرن بها الزيادة ؛ فهو كمَنْ يدع عن وصف فى اعتلاله ، فيدل ـ من بعد الاعتراض والمنع ـ على صحته وثبوته .

قيل : إنما ادّعى تصحيح الحـكم بذلك القَدْر ؛ فلما كشف الخصم أن هذا القَدْر ليس بدليلٍ : استأنف دليلا آخر ؛ لأن مع فقد الزيادة ليس هو ذاك ـ مع الزيادة ـ فهو انتقال مما ظنه حجة إلى غيره ، وذلك انقطاعٌ عن الأول لا محالة !

٣٢٧ — ومما يدل على أنه بالزيادة مُنْتَقِل :

أنه لو ثبت على ما قال أولا : لم يتمكن من تصحيح المسألة به ، وبما بعده يمكنه تصحيح المسألة ؛ وأىّ انتقال أبلغ من هذا ؟

[ل٣٥ى] وهو كمَنْ يتعلق بآية من كتاب الله تعالى ، أو سنة / رسوله فلا يبين بها وجهَ الحجة : فيضيف إليه من آية أخرى ، أو سنة أخرى ما يُتم به الحجة : كان مُنتقلا لا محالة كذلك ؟

وبالله التوفيق .

٣٢٨ — وقد اختلف الذين منعوا الزيادة بعد المناقضة ، بعد أن حكموا بأنه انتقال : أنه متى يكون انتقالا ؟

فمنهم مَن قال : هو انتقال بكل حال ؛ فيكون انقطاعا إذا لم يجد منها بُدًّا فى العلة .

فأما إذا كان معروفاً مشهوراً معهوداً بينهما أنها مما لا بُدّ منه فى العلة لم يجب ذكرها ؛ بل ما بينهما من العُرف والعادة المعلومة فى كونها مع العلة تقوم مَقام ذكرها ؛ إذ العُرف فى ذكرِها يكفى عن النطق بها ، كما يكفى فى النقود العُرف عن ذكرِها فى العقود .

فأما ذكر مَن يتعلق — أو ما يتعلق — به :

فمنهم من قال : إذا وجب بالعلة الحكم استغُنى عن ذكر من يتعلق به ذلك الحكم ، حتى إذا ذكره مَن بعده لا يكون زيادة فى العلة تقضى على ذاكرها بالانتقال :

كذكر المال الواجب فيه الزكاة ، أو مَن يجب عليه الزكاة .

٣٢٩ — والصحيح أنه متى انتقضت العلة دون ذِكر ما ترك ذكره ؛ فإذا ذَكَرَه مِن بَعد كان انتقالا وزيادة — فى العلة — غير مرضية .

وإن استقامت العلة عن النقض دون ذكرها ؛ فهو حشو فى العلة ، لم يحتج إليه المعلِّل ، إلا لزيادة الإيضاح : زيادةً فى العبارة والبيان .

٣٣٠ — وأما النقصان عن العلة بعد السؤال :

فإن كان يؤثِّر فى دفع الإلزام والنقض : كان فى حكم الزيادة .

وإن كان لا يؤثِّر ، وكان وجود ما يتركه ينقض حشواً فى العلة إلا أن يكون زيادة فى العبارة لزيادة البيان .

والطريق إلى معرفة كون الزيادة والنقصان مؤثِّرَيْن : أنه متى زادَ في المعلول بالنقصان ونقض عنه بالزيادة كان ذلك ـ في الحقيقة ـ نقصاناً وزيادة ، وإلا فلا معنى إلا لزيادة ـ في العبارة ـ تجرى مجرى البيان ـ أو العىّ ـ في الكلام .

٣٣١ — ومنهم مَن قال : إذا كانت الزيادة كالأصل في الاعتلال لاتختص بتلك العلة ، ولا بالمسألة : جاز ذكرها مرة ، وحذفها أخرى :

مثل: أن تضيف إلى العلة ذكر صحة ورود البعيد بالقياس، أو ما يدل على صحة العلة والقياس في الجملة .

وهذا أيضاً مما مضى ذكره ؛ إن استقامت العلة دونها كان حشواً وإلا فلا بُدّ من ذكرها .

وقد يدّعى الخصم نقضَ العلة لمخالفتها لنصّ الإجماع،أو نص كتاب، أو نصّ سنة، فإن لم يتمكن المعلل من الجمع بين العلة وما ذكر من النص: تحقق دعواه ، وإن لم يتمكن من الجمع بضرب من التأويل والتخصيص والتلفيق : زال دعوى النقض .

وإن أسقط دعواه مخالفة النص لا بما في العلة : حقق على نفسه دعواه الفساد !

وإن كان إسقاطه لها بما في العلة : سقط ؛ لأنه بيان وجود الاحتراز عنه في العلة .

وقد يدعى نقض العلة بما يتخيل للسامعين أنه نقض؛ فلا يكون نقضاً، إذا تأمله المعلِّل :

مثلُ : تعليلنا لصحة الاستئجار على الحج والأذان وتعليم القرآن بأن

هذه الأعمال مما تجرى فيه النيابة ؛ فصح الاستئجار عليها : كبناء القناطر والرباطات والمساجد .

فإذا نقضوها بالشهادة على الشهادة بأن شاهدَ الفرْع ينوب عن شاهدِ الأصل ، والإجارة على هذه النيابة لاتصح .

وهذا يلتبس ؛ لأن شاهد الفرع لاينوب عن شاهد الأصل ؛ فإن شهادة الأصل على ثبوت الحق ، وشهادة الفرع على ثبوت شهادة الأصل ، بخلاف هذه الأعمال ؛ فإنها بالنيابة عن العامل الأول لو لم يستنبه .

٣٣٣ — وقد يُدّعى على المعلِّل ما يكون أقوى من النقض ولا يُلزم للمعلل قبوله ؟

مثل : تعليلهم فى قتل المسلم بالكافر : أنه لما قطع فى سرقة ماله قتل به كالمسلم ؟

فقال لهم أصحابنا : لو كان هذا اعتلالا فى وجوب القود فى النفس لكان بأن يوجب القود فى الأطراف أولى ؛ لأن دلالة قطع الطرف على قطع الطرف أولى من دلالته على القود فى النفس .

وكان يجب أن تُقطع يد المرأة بيد الرجل، ويد الرجل بيد المرأة ؛ لأنه يقطع بسرقة مال الزوجة ؛ فوجب أن تقطع يده بيدها !

وللمعلِّل دفعه بنفس علته بأن حكم القصاص لايُدّعى فى كل موضع [ل٥٣ش] قصرُه على حكم القطع فى السرقة / وإن تبع أحدهما الآخر فى بعض المواضع؛ لكنه إذا جعله سؤالا فى المسألة كان عليه الجواب إذا أراد الكشف عن الفقه فى المسألة ! ؟

٣٣٤ — وقد يُدّعى النقض بحكم أصل الفرع كقياسهم فساد السَّلَم فى الحيوان على الأطراف ، واللآلئ : بأنه لمَّا لم يجز السلم فى أبعاض الحيوان ، كذلك فى جملة الحيوان ؟

فقيل لهم : الأصل فى صحة السَلَم بيعُ العين ، والسلَم فرعُه ؛ ويجوز بيع الحيوان ، ولا يجوز بيع أطرافه ؟

فإذا كانت هذه العلة فى أصل هذه المسألة منقوضة بهذا ، كان نقض الفرع به أولى ؟

ولهم دفعُ هذا النقض بالتسوية بين البَيْع والسلم : بأن السلم فى بعض الحيوان مُشاعا جائز ، كما جاز فى البيع ، وفى أطراف معينة لا يجوز بيعاً وسَلَماً ؟

غير أنهم إن دفعوا بهذا الوجه بقى عليهم جوازُ البيع فى حيوان معيّن ، ولا يجوز فى أطراف معينة :

ففى السلم يلزمهم السلم فى الحيوان : جملتِه دون الأطراف ، كما فى البيع ، لكنهم إن دفعوا : بأنا راعينا أحكام السلم فى الحيوان : جملته وأبعاضِه ، لا أحكامَ البيع ؛ فإنهما يختلفان فى كثير من الأحكام ، كذلك ما يختلف فيه كان دفعاً له وجه ! ؟

٣٣٤ — وقد يُدّعى النقضُ بضد حكم العلة بجزء من أجزاء العلة ؟ فيجيب: بأن علتى فى موضع النقض غيرُ موجودة :

مثلُ : قولهم فى العمرة : بأنها عبادة غير مؤقتة ، وإن كان من جنس المؤقت ؛ فهى كصلاة التطوع مع الفريضة المؤقتة ؟

فيقول الناقض : بعض أركان الحج غير مؤقت ؛ كالطواف ، والسعى وغيرها ، وإن كان بعضها مؤقتا كالوقوف ، ثم الجميع فى الوجوب سواء ؛ ففى العمرة يجب كذلك ؛ وإلا فقد انتقض الكل بالبعض ؟

فيقول الخصم : إذا كان تعليلى بتوقيت العبادة ، ولم ينقض بتوقيت

ببعض العبادة دون بعض ، إلا أن يريد الكشف عن فقه المسألة ؛ فعليه الخروج عن عهدة هذا السؤال وإلّا فإنّ الجدل لا يوجبه .

ويمكن أن يقال : إذا افترق الركنان فى عبادة واحدة فى باب التوقيت فبأن تفترق العبادتان فى التوقيت أحق وأقرب ، مع اتفاقهما فى الوجوب ! ؟

٣٣٥ — وقد يكون النقض بما يؤثر فى الأصل والفرع جميعا ؛ فيكون ذلك أقوى أنواع النقض :

كتعليلهم فى إيجاب الكفّارة العظمى بالأكل والشرب فى نهار رمضان : بأنه فِطر وَقَع بمتبوع جنسه ؛ فكان مُوجبا للكفارة العظمى كالفطر بالوطء .

فنوقضوا[1] بالردة ، فإذا دفعوا هذا النقض بأن الردة لا تختص فى الإبطال بالصوم ؛ بل هى مبطلة لأصل الصوم ، وهو الإسلام ؟

فقيل : إذ الدين الأصل —وهو الإسلام— فكان أبلغ فى كونه نقضاً ؛ لأنه يؤثر فى إبطال الأصل والفرع جميعا ؛ فقولك لا يختص بالصوم ، فإذا أبطل ما الصوم فرعُه كان مُبطلا للصوم الذى هو فرعه ؛ فذلك لقوّته فى الإبطال ؟ !

٣٣٦ — وقد يكون النقض بأن يكون فى مثل حكم العلة نظيرُ العلة : كتعليلهم فى منع ظهار الذمى بأنه ليس من أهل الصيام ، وهو مما يقع به كفارة الظِّهار ؛ فلا يكون من أهل العتق — فى هذه الكفارة — .

فقيل : وهو ليس من أهل الصيام فى كفارة القتل ، وكفارة اليمين ،

(١) فى الأصل : « فلو قضوا » .

وهو من أهل الكفارة فى هذين ، وقد لا يكون من أهل نوع من الكفارة ، ويكون من أهل نوع آخر فى تلك الكفارة ، كالعبد لا يكون من أهل الكفارة بالمال - وهو الإطعام والعتق - وهو من أهل الكفارة بالصيام فى الظِّهار وغيره .

وقد تُنْقَض العلة بنظيرها إذا وجد فى موضع ، أو فى موضعين بخلاف حكمها طرداً وعكساً :

كما قال أصحابنا فى المنع من التيمم بغير التراب ؛ بأن الزرنيخ لم يخلق منه آدمى على وصفه ؟

فقيل : أليس الماء القراح لم يخلق منه الآدمى على وصفه وجاز التطهر به - والمنى خلق منه الآدمى على وصفه ولم يجز الوضوء به - ومتى كانت العلة فى الماء منتقضة وهو أصل الجامد فى الوضوء كان انتقاضها فى بعض الجامدات أولى .

ودفع مثل هذا النقض باللفظ يصعُب .

٣٣٧ — وقد تكون العلة وصفاً فتنتقض بعن وصف ذلك الوصف كتعليلهم : بأن ما طهر جلدُه بالدباغ طَهُرَ بالذكاة كما يؤكل .

[ل٣٦ى] فينتقض بأن دباغ المجوسى / يطهِّر الجلد ، وذكاته لا تطهر والمحرم يطهِّر بالدِّباغ جلد الصيد ، ولا يطهِّر بذبحه جلده .

وقد ينقض بما يقرب من المعلول ، أو يكون من جنسه ، أو جنس أصله - كقولهم فى لحم الفرس : إنه من ذوات الحافر الأهلى ، كالحمار فينتقض بالحمار الوحشى .

ووجه - القرب أن الحمار إلى الحمار أقرب ، ثم اختلفا ؛ فبأن يختلف الحمار والفرس - وأحدهما أبعد من الآخر - أولى .

وقد تتفق الشاة والخنزير فى الظلاف ـ ويختلفان فى التحليل والتحريم ؟

وهذا يُبيِّن ضعف الاعتلال : طرداً وعكساً !

٣٣٨ — وقد يكون النقض :

بأن يكون التعليل بوصف بعبارة فينتقض بقريب من تلك العبارة ـ كقولهم : إن الوطء فى الحج ـ بعد الأمن من الفوات ـ لا يُفسده ؛ لأنه أمن الفوات كبُعد الرمى الأول ـ وهو الجمرة ـ فينتقض بالعمرة ـ وهى من جنس الحج ـ والفوات فيها ـ أبداً ـ لا يكون ؟ .

ومثله ـ اعتلالهم فى وجوب الجزاء على الدالّ فى الصيد ؟ ينتقض بالدلالة على صيد فى الحرم يقتله مُحِلٌّ فيه .

وكذلك اعتلالهم فى وجوب جزاءين فأكثر إذا كان الصيد واحداً قتله جماعة ، قياسا على كفارات على جماعة فى قتل مسلم واحد ؟

ينتقض بجماعة قتلوا صيداً واحداً فى الحَرَم .

٣٣٩ — والنقض فى هذه المسائل ـ وإن لم يكن فى موضع التعليل ـ فهو بجنس ماوقع به التعليل فى موضع آخر ؛ والدفعُ بمثل ماقدمنا من النقوض يقع بالبيان فى الكشف عن فقه المسألة ؛ فحسن حينئذ النظر بين الخصمين فى الإلزام والدفع ؛ فلهذا أطلنا الكتاب بذكرها .

وبالله التوفيق .

٣٤٠ — واعلم أن أقوى أنواع دفع النقض : أن تبين من لفظ اعتلاله مابه يقع الاحتراز عن النقض فتكون العلة بأوصافها ، أو ينتقض أوصافها مفارقا لموضع النقض ؛ فيكون موضع النقض عَرِيًّا عن تلك الأوصاف ، أو عن ذلك الوصف الواحد ؟

فإذا بين المعلِّل ذلك فقد فرق بما في العلة بين موضع تعليله وبين موضع النقض ؛ فيكون فرقا بعد النقض بما في العلة ؛ فيصح ؟

وإنما لايصح الفرق بعد النقض بما ليس في العلة ذِكرُه فيكون تحقيقا وتأكيداً للنقض ؟

فإن احتال السائل بعد علمه بالاحتراز في العلة عما يورده من النقض وعَدل في العبارة عن لفظ النقض إلى دعوى الفقه : بأن ما أوردته إنما أوردتُه على معنى ألفاظك لاعلى ألفاظك ؛ فهل يلزم المعلّل الجواب عنه إذا ادعى لزوم ما أورده على معنى لفظه ؟

٣٤١ — فنهم – من قال : يلزمه الجوابُ عنه ؛ لأن المعنى هو المقصود باللفظ فإذا وجّهه على المعنى كان أقوى ؟

وأيضا – فإن موضع النقض إذن يساوي موضع التعليل في المعنى مع اختلاف الحكم ، فإما مقاما واحداً – وإن اختلفا – في صنعة العبارة !

٣٤٢ — ومنهم – من قال : لايلزمه الجواب ؛ لأنه لايفارق موضعُ الاعتلال موضع النقض باللفظ – إذا كان اللفظان لم يوضعا لشيء واحد – إلا وقد افترقا لامحالة في المعنى ؛ لأن اختلاف الأسامى يدل على اختلاف المعانى – إذا لم تكن الألفاظ والأسامى من أسماء الترادف .

فإذا لم يتجه السؤال على اللفظ ؛ فإنما يتوجه لسقوطه عن معناه فيبين سقوطه عن موضع الاعتلال إذن لفظا ومعنى ؟

ولأن ما يُدعى أنه يرد على المعنى دون اللفظ فالفقهاء يسمونه : « كَسْراً » وذلك لايكون قط إلا بترك بعض أوصاف العلة ؛ ثم الإلزام على الباقى ، ونقضُ الاعتلال غير متعذر على أحد ؛ فلو عُد سؤالا لم ينفع

الحد فى طلب الأوصاف المجتمعة لإيجاب الحكم عقلا وشرعا، وذلك ساقط بالإجماع .

ولأنه إذاً لم يلزم النقض على اللفظ معناه ؟ وإنما يتوجه عليه أن يوجّه لقرب أحدهما بالآخر ، أو لضرب من الشبه بينهما ؛ فلا بد إذاً من معنى يجمع بين موضع النزاع ، وبين الموضع الذى منه يوجّه السؤال ؟

وإذا جمع بينهما بمعنى فقد عارض معناه بغيره ، وسقط دعواه المناقضة على اللفظ والمعنى جميعا .

٣٤٣ — وللمعارضة درجة أخرى غيرما ادّعاه ، ومحلُّها غير محل المناقضة؛ وهو يدعى أنه وقف فى مكان من يناقض دون من يعارض،فلا يقبل منه هذا الإلزام وجه ـ سواء جمع بمعنى أولم يجمع ! ؟

وأماقولهم ـ إن المقصود هو المعنى ، فإذا تَوَجَّه الإلزام على المعنى : كان قادحا فى المقصود ؛ نخطأ جدًّا ؛ فإنه لوتوجّه على المعنى لما وقع الاحتراز بلفظ آخر فى ذلك المعنى ـ وبيّنا أنه لايتوجه على المعنى ، كما لم يتوجـه على اللفظ ؟

[ل٣٦ش] وبهذا يسقط/قولهم : إنهما إذا استويا فى المعنى قاما مقاماً واحداً فى اللفظ ؛ فإنا بينا أن أحدهما لايقوم مقام الآخر، لافى المعنى ولافى الصورة ـ فمن قال : هذا الإلزام غير مقبول،ولايجب قبوله كفاه فى دفع هذا السؤال. المنع المحض ؟

ومن قال : يجب الجواب عنه سماه مرة : إلزاماً على المعنى ، ومرة : كسراً للاعتدال .

٣٤٤ — ومثاله ـ مانقول فى إضافة الطلاق إلى « الشّعر » وغيره من الأعضاء :

بأنه عضو مستمتع به لحق النكاح ؛ فالطلاق – بالإضافة إليه – نافذ ؛ كالرأس ، والفرج .

أو يقول : جزء متصل بها اتصال خِلْقة ؛ فهو كالرأس والفرج وكجزء من الجملة لا بعينه .

فيقول الملزم : إن «البزاق» منهاف معنى «الشَّعر» فى صحة الاستمتاع به ، ويفارقه فى إضافة الطلاق ؟

فيقول الدافع : « البصاق » ليس بعضو ، ولا جزء متصل اتصالَ الخلقة .

فمن يمنع هذا الإلزام يقول : يكفينى هـذا القدْر فى الدفع ؛ فإن « البزاق » فى المعنى بخلاف العضو وفى الاستمتاع يكون أحدها بخلاف الآخر لامحالة !

فإذا قال : هما فى الاستمتاع سواء .

فيقول المجيب : لاسواء .

فيقول الملزم : وإن تفاوتا فى قدر الاستمتاع اتفقا فى أصل الاستمتاع؟

فيقول المجيب : إذا قرنتَ الاستمتاع بالعضو ، فقد قصدت إلى استمتاع مخصوص ، فلا ينقض باستمتاع يخالفه .

فيكون هـذا بياناً لاختلافهما فى اللفظ والمعنى جميعاً ؛ ومَن قبله ورآه سؤالا : يفرِّق بين الاستمتاعين – بالكمال والنقصان – والغلبة فى أحدها ، والندرة فى الآخر .

فإذا قال الملزِم : أوردتُه مورد النقض فى المعنى ؛ فلا أقبل الفرق .

٣٤٥ — قيل : إذا وجّهته على المعنى فُرِّق بافتراقهما فى المعنى ؛ لأن قصدك الإلزام على المعنى ؛ فإذا فرِّق بينهما بالمعنى زال تحقيق الإلزام على المعنى ؛ لأنه

كشف أن المعنى الذى وجد فى موضع الاحتجاج معدوم فى موضع الإلزام، فصار كبيان الاحتراز بوصفٍ فى العلة لا يوجد فى موضع النقض - ولأجل هذا كان له دفعُ هذا الإلزام بمذهبه - وإن كان لا يوافقه عليه الملزِم - كما له الاحتراز بوصف لا يوافقه عليه خصمه ؛ ولأن الإلزام إذا جاز بغير المتفق جاز النقض عليه بغير المتفق .

ألا ترى أن السائلَ يُلزم المسئول من القول بدليل الخطاب ما لا يقول السائلُ به ؟ .

مثل - أن يقول فى بيع ما لم يره : إن النبى عليه السلام قال : « لا تبع ما ليس عندك ؟ »[1] .

فإذا قال السائل : دليله أن ما عنده جاز بيعه - وإن كان فى كُمِّه وجَيبه ولم يره - ويلزمك القول به .

٣٤٦ — وقوله عليه السلام : « أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل »[2] .

فيقول : وإذا نكحت بإذن الولِى وجب أن يجوز بحكم دليل الخطاب ؟ فإنه يقول به ؟

فللمجيب أن يقول : وإن قلت بدليل الخطاب فلى عذر فى هذا المكان منعنى من القول به ؟

فإن قال : وما ذلك العذر ؟

كان له أن يُبين وألّا يُبين ؟

والعذر فيه أن يبينه بأن يقول :

(١) أخرجه ابن ماجه : تجارات ٢٠ - البخارى : بيوع ٥٥ أبو داود : طلاق ٧ - الترمذى : بيوع ١٩ النسائى ٦٠ ، ٧٢ - ابن حنبل ٥ : ٢٥٢ ، ٢٥٧ ، ٢٦٤ ، ٢٦٨ . وللحديث صيغ أخرى .

(٢) أخرجه : أبو داود : نكاح ١٩ - الترمذى : نكاح : ١٤ - الدارمى : نكاح : ١١ - ابن حنبل جـ ٦ : ١٦٦ .

لو قلت بدليل الخطاب لزمنى ترك النطق ؛ لأنى إذا جوزت [بيع][1] ما عنده – إذا لم يره – لزمنى [أن][1] أجاريه إذا لم يكن عنده ؛ إذ لا مفرّق بينهما.

فمَنْ قال به فى أحدهما لزمه فى الآخر ؟

كذلك لو جوّزْت لها أن تعقد النكاح بنفسها – بإذن الولى – لزمنى إجازته بغير إذنه ؛ إذ لا فاصل بين الحالين والموضعين ؟

فيكون هذا الدفع مقبولا بالاتفاق !

فبان أنّ دفع الإلزام بما يختص به مَن يورد عليه الإلزام كاف[2] وإن لم يوافقه عليه خصمه .

ومثله تقول مع من ينفى القياسَ أو العموم أو ظواهر الألفاظ أو الآحاد أو الإجماع .

فإن قيل – لو كان الإلزام بالمتفق ، هل يلزمه الدفع بمتفق ؟

قيل : لا – على ماذكرنا فى النقض .

ومثاله من المعانى – أن تقيم الدليل على جعل « التصرية » عيبا فتقول : إن صحّ الرد فلم أوجبتَ معه رد شىء آخر ؟

فإذا بين فيه عذره – على أصله – كفاه ؛ لأنه إلزام بالمختلف – وإن صوره متفقًا – بأن يقول :

اتفقنا على أن الرد بالعيب لا يصح مع إلزام ردّ شىء آخر .

فله أن يجيب بما لا يقول به الخصم .

وقد قيل : إذا كان الإلزام بالمتفق : يجب أن يكون النقض عنه بمتفق ؟

وليس بصحيح – ولا يعدُّ هذا الخلاف ؛ فإنه قاله من لا بصيرة له بمواقع الجدل .

وبالله التوفيق

---

(١) زيادة يقتضيها سياق المعنى .

(٢) فى الأصل : كافى .

الفصل الثامن

فصل فى الكلام فى / القلب والعكس [ل ٣٧ ظ]

٣٤٧ — واعلم أن القلبَ والعكس : ضربٌ من المقابلة ، والمقابلة تقع فى الدعاوى التى هى المذاهب وغيرها .

وتقع فى الأسئلة .

وتقع فى الأدلة والمعانى .

ثم من المقابلة ما يسمى مُعارَضَةً محضة ، ولا يسمى قلباً وعكساً ، وسنذكر ذلك فى باب المعارضة[1] ، إن شاء الله عز وجل .

ومنها ـ مع كونه مقابلة ـ عكسًا وقلبًا ، ويسمى فى الظواهر والنصوص : اشتراكا ، وفى الدعاوى : مقابلة .

وأكثر ما يقع ذلك فى العقليات :

مثل ـ أن يدعى مدع بأن العلم بوجوب شكر المنعم ـ فى الجملة ـ ضرورة ، ويقبح « الكذب » الذى لا يدفع ضرراً ولا يجلب نفعا ، وبالضرر المحض الذى هو الظلم ضرورة .

فيقلب عليه كلامَه ويقابله بنقيضه فى دعوى الضرورة ؛ وهو أنه إذا قيل له : هل عرفت صحة ما قلته ضرورة أو لا ؟

فإن قال : لا ، بطل دعواه « الضرورة » فيما ادعاها فيه ؟

وإن قال : نعم ، قوبل بأنه ما أنكرت من أن مخالفك يدعى فى فساد قولك العلمَ به ضرورة ؟

(١) فى الأصل : « المعاوضة » .

فإن قال : ولِمَ إذا ادّعيت ذلك ضرورة كان لك الدعوى ضرورة؟

قال : لأن المعلوم ضرورة يشترك فيه أهل الضرورات ، وهم : الذين كملت عقولهم ؛ فإن جاز لك الانفراد بدعوى الضرورة فيما فيه الخلاف جاز لخصمك دعوى الضرورة ، على عكس دعواك فى ذلك الموضع بعينه؛ إذ ليس بعض المدعين[1] فى الانفراد بدعوى الضرورة أولى من بعض ؟

٣٤٨ — وقد يصير الخصم فيما ينفيه إلى إثبات عين ماينفيه فى دفع الخصم ؛ فيقلب عليه سؤاله ودعواه :

كنفاة النظر : ينفون النظر جملة بضرب من النظر ؟

فتقلب عليه : بأنك أثبتّ مابه نفيت ماأثبت ؛ فلايسلم لك سؤال ولا كلام إلا ويسقط بقلبه وعكسه فى عينه يسقط عن المسئول أو الخصم كلفة الرد والجواب بنفس مايورده أبداً ؟

٣٤٩ — وقد يكون السؤال مقلوبا بعوده على السائل فى مثل مايروم من الخلاف لما أثبته المسئول :

مثل — أن يسأل فيقول :

لِمَ خص الله الصلوات بالخمس — دون الست ، أو السبع ، أو العشر ؟

فيقال : ولو خص بما زاد عليها أو نقص كان هذا السؤال قائما !

وكذلك إذا سأل بمثل هذا عن أعداد الركوع ، أو السجود ، أو الركعات ، أو الأركان ؟

وكذلك إذا قال : لِمَ خص الحج فى العُمر بمرة — دون مرتين أو أكثر؟

وكذلك إذا قال : لِمَ خص الزكاة نصبها وفروضها بما قُدِّر دون غيرها ؟

(١) فى الأصل : « المدعيين » .

وكذلك إذا قال : لِمَ خص من جملة الأشهر بالصيام رمضان دون غيره ؟

وغير ذلك من المقادير في الأنكحة والطلاق والعدد والحول في الرضاع.

عاد عليه السؤال ، ولو كان الأمر بخلافها .

ولو أورد معتزلي قدري ــ أو من يسلك طريقتهم ــ أن الله علم المصلحة في هذه ؟

ينقلب عليه الكلام : بأنه لِمَ وجب أن يرتّب علم الله تعالى حتى لا يكون في معلومه من المصلحة إلا هذا ؟ والعالِم[1] [الله سبحانه وتعالى][1] أزلي ، والمعلوم حادث ؛ فكيف يجوز أن يقال : إن الحادث إذا وقع يجب أن يُعلم أنه لا يقع إلا على وجه واحد لا يجوز خلافه ؛ حتى لو استقر الشرع على خلافها فيها كلها لكان هو المصلحة فيها كلّها ؟

فلا ينفك هذا أيضاً عن القلب والعكس !

٣٥٠ — ولو ادعى من لا عَجّز الله في أفعاله وتصرفه : أن لا مصلحة في التكليف والتعبّد ، بل المصلحة ــ كلُّ المصلحة ــ في أن يخلقهم في الجنة حتى يَسْلموا من آلام مصائب الدنيا وعقوبات الآخرة في أكثرهم على التأبيد والخلود .

ويقول : من ملك ما ملك ــ على الإطلاق ــ من غير تقييد في ملكه ولا توقيت لِمَ يتوجه في شرائعه وتكاليفه مثلُ هذا السؤال ؟ ولذلك قال : ﴿ لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ ﴾ [٢٣ / ٢١] .

وقد ترى العجب من كلام الخصم أو مذهبه بما ينقلب عليه من الخصم مثله تعجبه .

---

(١) إضافة من عندنا تفاديا للبس .

كتعجبهم فى التيمم ، فيقولون :

هل رأيتم طهارة تَصْلح لفريضة ، ولا تصلح لغيرها من الفرائض ، أو لأكثر من تلك الفريضة ؟

فيقول خصمه : وهل رأيت وضوءًا يصلح لصلاة - فى وقت - ولا يصلح لمثل تلك الصلاة - بعد ذلك الوقت - فى وقت آخر ! ؟

ومثلُه تعجبهم ، بأن كيف عرف القائف بأن يدعى امرأً حتى يلحقَه بأمه؟

فيقلب ، بأن كيف تلد المرأتان ولداً واحداً حتى يلحقه بهما ؟

[ل٣٧ش] ومثله ، قولهم : ما رأينا قرعة أكيس من قرعتكم / كيف يميز بين الحر والعبد ؟

فيقلب فى مثله ونظيره - وإن لم يكن فى عينه - بأن يقال : وهل رأيتم من دلو أكيس من أبى حنيفة رضى الله عنه كيف ميز بين النجس والطاهر فى ماء واحد اجتمع الجميع فى بئر واحدة ؟

ومثله فى العقليات كثير ؛ كقول نفاة الرؤية :

لو كان الله تعالى مرئيا لصح أن يقابَل ويُلمس ؟

قيل : ولو كان موجوداً لصح أن يقابَل أو يُلمس ؟ أو يُحمل ؟

فإذا قالوا : وقد يكون موجوداً ما لا يقابل ؟

قيل : وكذلك يُرى ما لا يقابل ولا يُلمس .

ومثله قول الكرامية : الكلامُ هو القدرة على القول ؟

فيقلب فيقال : بل القول هو القدرة على الكلام !

ومثله قولهم : لا بدّ للقدرة من حياة المحل . والعلم والإرادة تجوز دون حياة المحل ؟

يقلب فيقال : والعلم والإرادة لا بد لها من حياة المحل ، والقدرة لها بد من حياة المحل .

وكذلك إذا قالت النصارى : الله جوهر واحد ، ثلاثة أقانيم ؟

يقلب فيقال : إنه أقنوم واحد ، ثلاثة جواهر ؟

وكذلك إذا قال أصحاب الرأى : الحكم بالشهادة على عتق العبد — مع إنكار العبد لعتقه — لا يصح ، ويصح فى الأمة ؟

يقلب فيقال : والحكم بالشهادة على عتق الأمة — مع إنكارها — لا يصح ويصح فى العبد ؟

وكذلك إذا قال فى جنين الأمة : فى الذكر نصف عشر قيمته دون الأنثى .

يقلب فيقال : وفى الأنثى نصف عشر قيمته دون الذكَر .

وقد يقع مثل هذا فيما طريقه الاستدلال .

مثلُ قولهم : إذا أجزتم السلم حالا فأجيزوا الكتابة الحالّة .

قُلب عليهم :

بأن قيل : وأنتم إذا أوجبتم الأجل فى السلم ؛ فهل أوجبتموه فى الكتابة ؟

ومثلُه قولهم فى البسملة : إنها ليست من كل سورة ؛ لأنه لا يكفُر من نفاها ؟

فيقلب ، بأنه لا يكفر مثبتُها فى كل سورة وجب أن تكون منها .

٣٥١ — وقد يكون كلام الخصم بالقلب أولى ؟ مثلُ قولهم :

باعتبار الطلاق بالنساء أن الحر إذا ملك فيما يملك من المنكوحات الأربع اثنى عشر طلقة ، والعبد فى المنكوحة على النصف من الحر ؟

وجب أن يملك في حرته نصف طلقات الحر ، وهي ست ؟

فيقلب ، فيقال: العبد لا يساوى الحر فيما يملك من الطلاق في الحرتين . فإذا ملك الحر في الحرتين ست طلقات ، فالعبد يجب أن لا يملكها فيهما ، وإلا استويا في الطلاق في الحرتين ؛ فكان ما قلتموه بالقلب أولى ؟

وقد يكون القلب بأن يستدل القالب بخلاف ما استدل به المستدل في غير الوجه الذى استدل به على الضد : بما استدل به .

كاستدلالهم في الخمسين من البقر : أن فيها مُسِنَّة ورفع بأن السن الواجب في زكاة الغنم ابتداء إذا عاد وجوبها فإنما يعود بعد وقصين ببنت لبون تجب في ست وثلاثين ، وتعود بعد ست وسبعين ، وهو عود بعد وقصين .

فيقول القالب: أليس العائد في زكاة الغنم إنما يعود بعد سن الكامل ، لا بعد كسر وشقص ، حتى لا يكون بينه وبين ما قبله كسر .

وكذلك إذا قالوا هاهنا : وقص البقر لا يزيد على عشر كالوقص بين الثلاثين والأربعين .

فيقول القالب: وقص البقر يمتد إلى ألا يجب فيها كسر ، كالوقص الأول .

٣٥٢ ـ وأما الاشتراك في النصوص والظواهر

يكون على وجوه :

منها ـ أن يشترك في المسألة الواحدة في موضعين متضادين يستدلان جميعاً بالخبر الواحد ؛

كاستدلالهم في توريث ذوى الأرحام بقوله عليه السلام: « الخال وارث من لا وارث له » [1] .

---

(١) أخرجه أبو داود : فرائض ٨ ــ الترمذى : فرائض ١٢ ــ ابن ماجه : ديات ٧ فرائض ٩ ــ الدارمى : فرائض ٣٨ ــ ابن حنبل : جـ١ ٢٨ ، ٤٦ ، جـ ٤ ص١٣١ .

قالوا : فجعله صاحب الشريعة وارثاً إذا لم يكن وارث آخر ؟ فيقلب عليهم ذلك إذا كان معه أحد الزوجين وجب ألّا يرث؛ لأن ههنا وارثا .

وإذا كان معه عمة . فالخال وجب ألّا يرث الثلث إذا ورثت العمة الثلثين بظاهر الخبر ؟

فالقالب جعله دليلا على الخصم فى موضعين ؛ فكان قالباً ، ويكون مع ذلك أولى بالاستدلال ؛ لأن الخبر يشهد له فى موضعين ، ولهم فى موضع واحد !

٣٥٣ — وكذلك إذا استدلوا فى سقوط الكفارة عن عمد القتل: أن الله تعالى قال: ﴿ وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِناً خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ ﴾ ؟ [من الآية ٩٢/ ٤]

قالوا : فخص الخطأ بذلك ؟ فوجب اختصاصه به ؟

فيقول القالب : الخطأ كما يكون ضد العمد فقد يكون ضد الصواب ؛ [ل٣٨ى] فوجب تعلقها / .

أعنى الكفارة بضد الصواب ، كما تعلقت بضد الخطأ ؛ لأنهما جميعاً فى اللغة : خطأ .

٣٥٤ — ومن ذلك استدلالهم فى المنع من قلع الساحة بعد البناء عليها بقوله عليه السلام : « لا ضرر ولا ضرار فى الإسلام [1] » ؟

قالوا : وفى قلعها ضرر على الغاصب ، فوجب أن يمنع ؟

فيقول القالب: وقد يحتاج المغصوب منه إليها لبنائه لا يجد مثلها الصالحة لبنائه ؛ فلا يلحق به الضرر فى المنع من القلع .

ويزيد القالب : بأن الغاصب بعد الضرر أولى ؛ لأن الأمة أجمعت على

(١) عن ابن عباس ــ الكنز الثمين ــ حديث رقم ٤٤١٢ .

أن لابد من إلحاق ضرر به ، وهـــو إلزام القيمة ؛ فكان حمْل الخبر على دفع الضرر من المغصوب منه أولى ـ إذا لم يكن بد من إلحاق الضرر بأحدهما .

ومثلُه ـ استدلال الخصمين بأن القُرء على ما بيناه قبلُ .

٣٥٥ ـ وقد يشتركان فى آية قرئت بقراءتين، تكون كل واحدة منهما لأحد الخصمين، كقوله سبحانه : ﴿ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ ـ إلى قوله ـ وَأَرْجُلَكُمْ ﴾ [من الآية ٦ / ٥] .

فمَنْ جوّز المسح تعلق بالخفض عطفا، ومن مَنَعَ المسح تعلق بالنصب، وحَمَلَ الخفض على المجاورة بالإعراب .

٣٥٦ ـ وقد يحتمل الظاهر الواحد تأويلين ، يشهد لكل واحـــد منهما تأويل ، ثم يشهد لأحدهما ظاهر آخر ؛ فيصير بما صار إليه من التأويل لأجله أولى ؛ كقوله عليه السلام : « إذا شك أحدكم فى صلاته فليتحرّ الصواب » ؟[1]

قالوا : أراد بالتحرى الاجتهاد ؛ ونحن قلنا : أردنا بالتحرى القصد إلى الصواب بالبناء على اليقين .

ويشهد لهذا التأويل قوله عليه السلام : « فليُلغ الشك وليَبْن على ما استيقن »[2] .

٣٥٧ ـ وقد يشتركان فى الظاهر على وجهين ، أحدهما يكون إلى الفهم أسبق وأسرع ، فيكون أولى ، كقولهم فى المنع من جمع الطلقات : بأن الله سبحانه قال : ﴿ الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ ﴾ [من الآية ٢٢٩ / ٢] .

---

(١) أخرجه البخارى : صلاة ٣٥ ـ مسلم : مساجد ٨٨ ، ٨٩ ـ أبو داود : صلاة: ١٩٠، ١٩١، ١٩٣ ـ النسائى : سهو : ٣٤ ، ٣٥ ـ ابن ماجه: إقامة : ١٣٢ ، ١٣٣ ـ مالك : نداء: ٦١ ، ٦٢ ، ٦٣ ـ ابن حنبل : ج١ : ١٩٠ ، ١٩٣ ، ٢٠٤، ٢٠٥ ، ٢٠٦ ، ٣٧٩ ، ٤٢٩، ٤٣٨، ٤٥٥، ج٣: ٧٢ ، ٨٣ ، ٨٤ ، ٨٧ .

(٢) أخرجه النسائى : سهو: ٣٤ ـ ابن ماجه : إقامة : ١٣٢

قالوا : فوجب التفريق بظاهر الآية ؟

فقلنا : بأن تفريقهما فى طهر واحد يسبق إلى الفهم وأسرع !

وقد يستدلان بظاهر واحد ، كل واحد منهما فى أحد شقى المسألة .

كقولهم فى العبد يملك ثلاث طلقات فى الحرة ؟

فإن الله سبحانه قال : ﴿ الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ ﴾ [من الآية ٢٢٩ / ٢] .

ثم قال : ﴿ فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ ﴾؟[من الآية ٢٣٠ / ٢] .

فيقول أصحابنا فى الحر يملك نكاح أمة ؛ فيملك ثلاث طلقات لهذه الآية ـ والخطاب بالحر أولى ؛ لأنه أكمل .

٣٥٨ — وأما التعلق بالقلب والعكس فى المعانى :

فعلى وجوه :

منها : ما يبتدئ به المستدِل استدلالًا بالعكس .

وقد اختلفوا فيه :

فنهم من رآه حجة ، وهم أصحاب الرأى .

ومنهم من لم يره حجة ، وهم أصحاب الشافعى رضى الله عنه وحقيقته إيجابُ ضد حكم الطرد به :

مثل : قولهم : لو صحّ الاعتكاف بغير الصوم لما صار بالنذر صفة فيه ، كالصلاة ؛ لمّا صح بغير الصوم لم يصر بالنذر صفة فيها .

وهذا تعليل علة للنفى وقصدُه الإثبات ، وهو إيجاب الصوم فى الاعتكاف ، غير أنه استشهد بالصلاة على النفى ليجعله حجة فى إيجاب الصوم ، وإن كانت الصلاة على مضادة الاعتكاف فى هذا الحكم .

وهذا فاسد عندنا ؛ لأن القياس هو إلحاق الفرع بأصل لعلة تجمعهما في الحكم .

وهذا القائس قد ألحق الفرع بأصل يناقضه ويضاده في الحكم المطلوب ؛ فأوجب في الفرع نقيض الحكم المطلوب في الأصل .

ولا فرق بين ألّا يجد أصلا لفرع عند القصد إلى القياس وبين أن يصير إلى أصل لا يشهد لما يطلبه من الحكم في الفرع ، ولا يوجد فيه حكم الفرع بوجه ، وذلك محال .

٣٥٩ — وأيضا : فإن مَن طلب حكما من أصل ليس فيه ذلك الحكم وفيه ضد ذلك الحكم ونقيضه ؛ كمن يطلب العدم من الوجود ، أو الوجود من العدم ، والموت من الحياة ، والجهل من العلم ، وحكم السواد من البياض ، وحكم الحدث من الأزل ، والراحة من المشقة ، والاستراحة من التعب في الأعمال الشاقة .

وكمن يطلب حلاوة العسل من الصبر أو الحنظل ، إلى غير ذلك من الأحكام المتضادة .

ولأن القياس إلحاق الفرع بنظيره ، وهذا إلحاق بخلاف على نقيضه ؟

ولأن من اعتل لحكم بما لا يجد له أصلا : يكون مدعيا في تعلق الحكم بتلك العلة ، يشاركه خصمه فيها على نقيض دعواه ؛ فإذا صار لإزالة المشاركة في الدعوى إلى أصل على نقيض دعواه في التعليل آكد دعوى الشركة للخصم على المخالفة في موضع التعليل .

[ل٣٨ش] ٣٦٠ — وأيضا : فإنه إذا لم يذكر أصل الاعتلال كان معتمدا / على صرف المقالة ، ومحض الدعوى في موضع الحاجة إلى البرهان ؛ فإذا صار إلى أصل

لا يقول بحكمه ؛ لمضادّته لما يدّعيه بقى على ما كان عليه من صَرْف الدعوى، ولم ينفعْه ما أقر بألّا يجد الحكم المطلوب من الأصل الذى صار إليه .

٣٦١ — فإن قيل: إذا ذكر العلة واستشهد بعكسها فى خلاف حكمها كان مِنْ أَبْيَن الأدلة على صحة قياسه ؛ لأنه قرن تعليله بعكسه ؛ وأقوى العلل ما انعكس فى خلاف حكمه .

قيل : قولكم إذا ذكر العلة خطأ ؛ لأنه إنما يكون ذاكراً للعلة إذا وجدها فى أصل على وفاق حكمها ، ثم يستشهد بعكسها فيكون أقوى ؟ فأما وليس لها أصل ؛ فتى تكون علة .

واستشهاده بعكسه ردٌّ منه لها إلى أصل ، وذلك الأصل فى الحكم على نقيض تلك العلة ؛ فكيف يكون شاهداً لها فى حكمها وحكماها على التناقض والتدافع ؟

٣٦٢ — فإن قيل: إذا كان مجرد العكس فى الاعتلال يصيّر الاعتلال حجة موجِبة فى العقليات ؛ فهلا كان كذلك فى الشرعيات .

قيل : العقل والشرع فيه سواء ؛ فإن العلة متى انفردت عن طرد فى أصل لم يصح ، بعكس حكمها فى أصل آخر !

فإن قيل : أليس قال الله تعالى : ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾ [من الآية ٢٢ / ٢١] .

وأراد بذلك بيان توحيد الإله ، وأنه واحد ؛ لكنه استدل بفساد العالم وعدمه على نفى الإلهية ليعلم بوجود العالم وَحْدة الإله ؟

قيل : إنما استدل على نفى الإله بفساد العالم ، وليس هو استدلالا بالعكس ؛ لكنه بالطرد فيما أشار إليه ؛ ولم يستدل بفساد العالم على أنه

إله واحد ، لكن بوجود العالم استدل على الوحدة ، وبفساده على التعدد ، وقد لا يتصور فى العقليات استدلال بالعكس إلا وقد أنبأ عن الطرد .

٣٦٣ — وإن كان قد يُستدل بالطرد على ما لم يقارِنْه العكس .

على أنه سبحانه نبه على الطرد بقوله : ﴿ فَسُبْحَانَ اللهِ ﴾ ؟ [من الآية ٢١/٢٢] فنزه نفسه عن أن يكون معه إله آخر ؛ فذكر الدليل طرداً وعكساً .

ومن العكس ما يقترن بالطرد ، فيصح التعلق به بشهادته للطرد ؛ فيكون صحيحا فى العقل والشرع جميعا ؛ وهو فى العقل شرط دون الشرع ، غير أن الشرع يتقوّى به ؛ ولو نقضه للخصم لم يضره طرده — إذا سَلِمَ عن النقض — اللهم إلا أن يجريه مع الطرد مُجرى الحد ؛ فحينئذ لابد من سلامته عن النقض ، كما لابد من سلامة الطرد عنه ؛ لما بينا أنه فى الحدود شرط ؛ فإذا نقض العكس ، فقد الشرط ؛ فبطل طرداً وعكسا — وإن اختص النقض بأحدهما — وإنما قرنت العلة فى طردها وعكسها فى الشرع لشبهها بالعقليات .

ولأنها لابد من أن يكون مؤثرا فى الحكم موجبا له بالشرع ؛ إذ معلوم[1] كونها دلالة على الموجب المؤثر .

وبهذا يفارق الطردين المنفرد عن العكس ؛ فإنه قد يقع فى الطردين ما لا يجوز التعلق به ؛ كما ذكرنا من جعل صرف المقالة علة بإضافة أصل متفق إليه .

ومن العكس الذى يدعى به منع المعلل عن الاعتلال بمثله ما يمكن فيه تبديل الحكم بالعلة ، والعلة بالحكم فيتبين كونه دعوى فى موضع النزاع .

(١) فى الأصل : «معلوما» .

مثل — من يستدلّ لصحة ظِهار الذمى بصحة طلاقه .

فيقول المعترض : لم تكن صحةُ الظهار لصحة الطلاق ؛ لكن كان صحة الطلاق لصحة الظهار فى المسلم ، وهو الأصل فى الاعتلال ؛ فبقى ظهار الذمى بلا دليل ؛ إذ ليس له موجب فى ظهار الذمى !

وقد ذكرنا أنه فى باب المنع عن علة الأصل ، وأنه لا موقع له فى أنواع الاعتراضات على القياس بعد القول بصحة القياس .

وقد أجاب عنه بغير هذا الجواب مجيبون ، بأن قالوا :

هذا مؤكّد للعلة فى الشريعة ؛ لأنه مضارع للعلة العقلية والحدود وبيان أن أحدهما قرين صاحبه ، لا يفارق أحدهما الآخر ، حتى إذا كان الطلاق كان الظهار لا محالة ، وإذا كان الظهار كان الطلاق لا محالة ، فلا يزايل أحدهما صاحبه .

وقد اتفقنا فى الأصل أنهما كذلك ، وجب مثلُه فى الفرع المختلَف فيه .

٣٦٤ — فإن قيل : فى الفرع لا يتبين كون الطلاق علة لصحة الظهار ؛ لأنه إذا منع منه وجعل الظهار فى المسألة علة لصحة الطلاق ؛ فلا ظهار يُسلَّم فى غير [ل ٣٩ ى] المُسْلِم / حتى يجعل علة للطلاق فيه ، ولو جعل علة كان تعليلا لموضع الوفاق؟

قيل : فى علل الشرع لا يُعتبر تعيين الموجب والموجب ؛ بل يعتبر مقارنتهما ؛ فإذا افترقا وجب جعْل كل واحد منهما علة حكما فى موضع الحاجة ، إن وقعت الحاجة إلى أحدهما فى الاعتلال جعل الآخر حكما له ، وإن وقعت الحاجة إلى أحدهما فى الحكم جعل الآخر اعتلالًا له ؛ لأنه يجوز أن يجعل صاحبُ الشرع كلّ واحد حكما علة ، على حسب الحاجة ، ويجوز أن يجعلهما دلالة على الحكم والعِلة ، والموجب لهما غيرهما ؛ إذ ليس من شرط

جَعْل القياس قياساً فى الأحكام الشرعية القطع بكونه موجبا لما يجعله علة له.
ألا ترى أن قياسنا فى الرِّبا الكثير على القليل باعتبار أحدهما بالآخر صحيح فى المطعومات ، بأن قلنا : ما جرى الربا فى كثيره جرى فى قليله ، كالموزونات — وإن كانت العلة الموجِبة ليس هذا — لكنه المطعم أو الكيل.

٣٦٥ — ولمثل هذا التعلُّق فى الاستدلال نظير فى العقليات وهو أن نفاة الصفات (٦٦ت) لما قالوا : اللهُ عالم لا علم له — استدللنا بكونه عالما على وجوب العلم له .

وبعكس هذا قلنا : لمّا قال الناشى : الإنسان له علم وليس بعالم — استدللنا بثبوت العلم له على كونه عالما ؛ فيتبع صحة الاحتجاج موضع الحاجة ووجود الاتفاق .

وهذا فى الشرعيات كاستدلالنا بالأكل ناسيا فى الصوم مع صحته على صحة الصلاة مع كلام السهو مـــع أصحاب الرأى ، وبصحة الصلاة مع كلام السهو على صحة الصوم مع الأكل ناسيا مع أهل المدينة وأصحاب مالك رضى الله عنه .

فكان الاستدلال بكل واحد منهما على الآخر نافعا لموضع الوفاق ووقوع الحاجة بالنزاع فيه ؛ فأما مع الخلاف فى كل واحد منهما فلا يتم التعلق لواحد من الخصمين .

كما قالوا : إن الصلاة تضادّ الكفر ؛ فمن فعلها حُكِم بإيمانه ؟

فقيل : والصلاة يضادّها الكفر ؛ فمن عُلِم كفره حال شروعه فى الصلاة ، لم تصح صلاته ؛ لمنافاة الكفر لها ؟

فيقف الخصمان فيهما موقفا واحداً لا يتم لواحد منهما الاستدلال بأحدهما على الآخر ؛ لأنه على فقد الوفاق فيهما جميعاً .

وله نظير فى العقليات ـ وهو كتعلق من يقول ببقاء الأعراض : إن عدم العرض يكون بضده ؛ لأنه طارئ عليه ؛ فيكون أقوى ؟

فيمنعه خصمه فيقول : بل الباقى الثابت الذى لا يتعلق بفعل فاعل حالَ طروء غيره عليه أقوى وأولى بمنع الطارئ من الطروء ؟

فلا يتم لواحد من الخصمين التعلق بما يقصده مع خلاف صاحبه له .

٣٦٦ — ومما يُفسد التعلق فى الاعتراض على العلة بمثل هذا الطريق : أن التعليل للإفادة ؛ فإذا أفاد أحدُ الخصمين بما نصب له من العلة موضعَ الخلاف وموضع الحاجة ـ وإذا عكسه خصمه بجعل الحكم علة لم يستفد به حكما أو مقصوداً لغاً وهَذَر عمله .

فمن جعل الطلاق علة لصحة الظهار أثبت هذا الحكم، وهو جعل الظهار علة للطلاق ، لم يستفد إلا ما كان معلوما بينهما بالوفاق أو بما هو أقوى من الوفاق ؟

فإن قيل بهذا (١) القول يستفيد (١) ، وهو سقوط قول الخصم ؟

قيل : قبل سقوط قوله يجب أن يفيد بالعلة حكماً مستفاداً لم يرتب عليه سقوط قول الخصم .

٣٦٧ — ومما يدل على فساد هذا الاعتراض : ما اتفقت عليه الأمة إذا قالت بالقياس: إن أحكام الشرع صح أن يجعل بعضها علة فى إثبات البعض، وما علة ركبت من أحكام الشرع تعلق عليها حكم آخر شرعى إلا وأمكن هذا السؤال فى أصل ذلك الاعتلال ؛ وأكثر علل الشرع من هذا ؛ فكان فيه سد باب القياس فى أكثره ، وذلك ساقط بالإجماع .

(١) الكلمتان غير واضحتين ، فى الأصل ، ولعلهما كما أثبتنا .

٣٦٨ — ومما يدل على فساده : أن أقصى مافيه أن يُمكن جعلُ كل واحد منهما حكما علة من وجه واحد أو أكثر ؛ وهو غاية مراد المعترض ، وذلك في الشريعة غيرُ ممتنع على من أراده بأى وجه أراده ؟

وهو كمن يجعل دخول زيد الدارَ علةً في استحقاق عمرو العطية المعلومة ، وإن جعل استحقاق عمرو هذه العطية علة لاستحقاق زيد مثله ؟

[ل٣٩ش] وكذلك في الطلاق / إذا قال الرجل : متى طَلَقُتْ زينب فعَمْرةُ طالق ، وإذا طلقت عمرة فزينب طالق ؟

أو قال : إذا كلّمتما[1] زيداً فقد طلقتما ، أو لعبديه : فقد أعتقتكما ؟ كان كلام واحد منهما علة في حُرّية صاحبها ، أو طلاقها ؟

وأيضاً : فإن أحد الخصمين جَعَل موضع الوفاق حجة ، والآخر موضع النزاع ؛ فإن وجب سقوط كلام أحد الخصمين فالمتنازع بالسقوط أولى من الوفاق .

وأيضا : فإنهم إذا جعلوا صحة الظهار علة لصحة الطلاق : وجب ألا يوقعوا الطلاق للمشرك إذا لم يصححوا منه الظهار .

فإذا لم يجعلوا هذا بان أن صحة الطلاق لعلة غير صحة الظهار؛ ثم صار علة في صحة الظهار .

وإذا جعلنا نحن صحة الطلاق علة لصحة الظهار أوجبنا بالوجود وأسقطنا بالعدم ـ طرداً وعكسا ـ .

وأيضا : فإنه إذا طولب المعترض بصحة اعتراضه تلاشى ما قال؟ حتى إذا قيل له : ولِمَ ، إذا أمكن مثلُ هذا في الاعتلال ، دلّ على

---

(١) في الأصل : « كلمتنا » .

فساده ؟ ولِمَ لا دلّ على صحته ؟ لم يبق بيده شيء وانصرف عن السؤال بخُفّي حُنين !

وبالله التوفيق .

٣٦٩ — ومن وجوه القلب والعكس :

هو الإشراك في العلة على وجه التصريح بها في نقيض ما علّق المعلل به الحكم بلا زيادة ولا نقصان ؟

فالتعلّق بمثله فاسد بالإجماع ؛ إلا أن ما هذا وصفُه لا يمكن بأصل واحد ؛ لاستحالة وجود حُكمين على النفي والإثبات ، والتناقض في أصل واحد من أصول الشريعة أو العقول ؛ لكنْ يكون التعلق في الحكمين المتناقضين بعلة واحدة من أصلين كل واحد منهما نقضٌ لتلك العلة في حكمه :

مثالُه : ما قالوه في سؤر السباع : إنه حيوان لا يؤكل لحمه ؛ فكان نَجِسَ السؤر ؛ كالكلب ؟

فيقول القالب : حيوان لا يؤكل لحمه ؛ فكان طاهر السؤر ؛ كالهر ، فالعلة علة واحدة ، لها حكمان متضادان بالرد إلى أصلين متناقضي الحكم :

وكأن طهارة سؤر الهر نقض لعلة نجاسة سؤر السباع ، ونجاسة سؤر الكلب نقض لعلة طهارة سؤر السباع .

فيُستبان بذلك أن كونه غير مأكول اللحم لا يصلح كونه علة لطهارة السؤر ولا لنجاسته ؛ فيسقط الاحتجاج به ؟

فمن الناس من قال : هذا ضرب من المعارضة ؛ لأنها بأصلين مختلفين، يجوز التقديم في أحدهما بالترجيح .

وغالط فيه جدا ؛ لأن الحجة من الأصلين : شيء واحد ، وعلة واحدة ، والحجة هى العلة فى الأصلين ، لاغير ، وهى واحدة ، والشيء الواحد لايعارض نفسه ، ولا يرجِّح نفسه على نفسه .

والدليل على أن الحجة فى الأصل والفرع هى العلة ؛ أنها هى الموجِبة للحكم فى ذلك : شيء واحد ؛ فاستحال فيه المعارضة والترجيح من نفسه !

ومن الناس من قالوا : يعد من القياس على الأصل ؛ لأنه المرجوع إليه فى طالب المعرفة بالحكم . والدليل هو الذى يوصل إلى العلم بالدليل ؟

وهذا أيضا غالط جدا ؛ لأن الأصل إما أن يكون الدليل فيه هو الوصف أو الحكم ؟

ونفس الحكم ليس بدليل ؛ لأن ثبوت حكم فى موضع [١][لايدل][١] على ثبوت [٢]معنى غيره[٢] إلا بضرب من الجمع بينهما ؛ فيكون الجامع هو الحجة ، وليس ذلك إلا الوصف ، وليس إذا استشهد بالمعنى[٣] هو الحجة ولما يجاب الحكم مالم يبين معناه الموجب له : وهذا كالشهود مع المذكى ؛ فالشهود وإن احتاجوا [٤]لأولهم فأيهن[٤] الحجة فى إثبات المدعى فيه المذكى لكن الشهود بهم يثبت الحق ؛ فكانوا هم البينة والحجة دون المذكى مدار الدليل ، فمن القياس ما أوجب الحكم الموجود فى الأصل والفرع وإن من يحكم الأصل أن العلة الخاصة[٥] بينهما هى الحجة الموجبة لذلك الحكم ؟

---

(١) زيادة يقتضيها سياق الكلام .

(٢) الأصل غير واضح . ولعل الصحيح ماأثبتناه . ومن الجائز يكون : « شيء غيره » .

(٣) الكلمة غير واضحة فى الأصل ولعلها على نحو ما أثبتنا .

(٤) فى الأصل : « لأنهم فليس » .

(٥) فى الأصل : الخامنة .

ألا ترى أن الأصل الواحد إذا أمكن إلحاق الفرع به بعلل ينفرد كل واحد منهما فى إيجاب ذلك للحكم عن صاحبها .

قيل فى الأصل حجج وأدلة وإن لم تتعدد عين الأصل إذا تعددت معانيه الموجبة ؛ فإذاً ثبت أن الدليل هو المعنى ؛ فإذا كان واحداً للحكمين لم تصح فيه المعارضة والترجيح بنفسه .

٣٧٠ — فإن قيل : إذا لم يكن هذا الترجيح معارَضة فماذا ؟

[ل ٤٠ ى] قيل / قد قيل : إنه مناقضة .

وقيل : إنه اشتراك فى الدلالة .

وقيل : إنه قلب صريح على المضادة والتناقض .

وهذا النوع من القلب إذا زاد كل واحد من الخصمين فيه وصفا يخرج عنه النقض ، لم يكن فيه القلب ، وصار ما كان واحدا من العلة : اثنين ، يعارض كل واحد منهما صاحبه ؛ فحينئذ يصح فيهما الترجيح بالتقديم .

فإن قيل : فلِمَ لايجوز هذا القلب بأصل واحد ؟

قيل : لأنه صريح القلب ، ولا يكون ذلك إلا بنقيض اللفظ والمعنى فى القلب ، وذلك محال وجوده فى أصل واحد على ما ذكرناه .

٣٧١ — فإن قيل : فهل للقالب بمثل هذا بعد القلب أن يعود إلى المناقضة ؟

قيل : منهم من قال : لم يكن له ذلك ؛ لأن النقض والترتيب قبل القلب !

ومنهم من قال : فى مثل هذا : إن له ذلك ؛ لأن هذا القلب يبين المناقضة ، سواء أورده على لفظ القلب ، أو النقض ، والعودُ من نقض إلى نقض غير ممتنع ؛ كذلك هاهنا ؛ فلو أراد نقضه بأصل آخر لم يمكن أن

يجعله أصلا لهذا الاعتلال ، أو لم يجعله فى الابتداء أصل اعتلاله فى قلبه .

ولو ابتدأ فنقض اعتلاله أوّلا بذلك الأصل ، ثم عاد إلى القلب بهذا الأصل كان له ذلك ؛ لأنه قلب بعد النقض .

٣٧٢ — ومن وجوه القلب والعكس ما يجرى مَجرى التصريح فى صد الحكم بالأصل الواحد فيقصد به القلب فى المقصود من الحكم .

فذلك صحيح ؛ ويسمى القلب الصريح ؛ لأنه يمكنه التصريح بما ينافى حكم خصمه المقصود من العلة ؟

ومثاله كثير ، أقربُه تعليلهم فى منع الاعتكاف بغير صوم بأنه لبث فى مكان مخصوص ؛ فلا يصير قُرْبة إلا بقرينة ؛ كالوقوف بعرفة ؟

فيقول القالب : وجب بهذه العلة ألا يشترط فى صحته الصوم كالوقوف بعرفة !

وإنما سُمى : صريحا ؛ لأن الخلاف فى الصوم وهو قد صرح بذكره فى النفى على نقيض مذهب المعلل ، وهذا يَسقط الاحتجاج به رأساً !

٣٧٣ — فإن قيل : ولم قلتم : إن القلب سؤال ، وأنه يُسقط الاحتجاج ؟

قيل : لما قلنا : إنه اشتراك فى الدلالة فصار كالاشتراك فى الاستدلال بالألفاظ والظواهر ؛ ولأنه بيان أن التعلق به لخصمه ليس بأولى من تعلق خصمه به عليه ؛ لأن شهادته لهما على وتيرة واحدة ؛ فلم يكن أحدهما به أوْلى من الآخر ؛ وليس ذلك أمرين حتى يرجح أحدهما على الآخر فيصير أحدهما بالترجيح به أوْلى من الآخر !

وقد أخطأ من قال فى مثل هذا أيضا : إنه معلل منه يصح فيه التقديم بالترجيح لما بينا .

٣٧٤ — فإن قيل : وهل يكون ما هذا وصفه نقضا ؟

قيل : لا ، لأن أحد الحكمين لا محالة مُفارق للآخر على التنافى .
ألا ترى أن أحد الحكمين هو حكم المبتدا به على الإيهام ، وحكم القالب على التصريح بإسقاط ألفاظ المقصود، وكانت المنافاة بينهما من طريق الحكم، لا من طريق صيغة اللفظ .

٣٧٥ — ومن وجوه القلب ما يسمّى : قلب فرض وتصوير ؛ كتعليلنا فى صلاة المغرب بأنها صلاة طرف ؛ فنفصل ، وفيها عن وقت ما بعدها ، كصلاة الصبح ؟

فيقول القالب : وجوب أن يكون البيان لما ذكر المعلل من العلة والأصل غير أنه فرض المسألة وصورها فى غير ما فرضها القائل فيه .

ومثاله تعليلهم فى مسح الرأس بأنه من أعضاء الطهارة فلا يكتفى فيه بالاسم كسائر الأعضاء ؟

فيقول القالب : فوجب أن [(١)] لا يكون كذلك [(١)] فيكون القلب فى غير موضع التعليل ، وكل واحد من المعلل والقالب يدعى أنه صريح فيما نصبه فيه [(٢)] [وغَرَضُ] [(٢)] كل واحد منهما إبطال مذهب خصمه بما ذكره من اعتلاله ؛ لا تعيين مذهبه ؟

غير أن السائل يصير فارضا على المسئول ما لم يقصده بالتعليل .

وقد اختلفوا فيما هذا وصفه .

فنهم من قال : هو مقبول من السائل ؛ لأن عليه وإن لم ينافِ تعليله

---

(١) ما بين القوسين غير واضح فى الأصل ، ولعله يكون على نحو ما أثبتنا .

(٢) فى الأصل بياض ، وقد أثبتنا « وغرض » على سبيل التخمين .

فى الحكم من طريق الصورة ؛ فهما يتنافيان فى الحكم من طريق المعنى لاستحالة الجمع بين المذهبين !

ومنهم من قال : المسئول أن لا يقبله من السائل ؛ لأن تعليله فى إثبات الحكم على الجملة وقلبه فى تنويع ذلك الحكم ، وذلك فرع على أصل الثبوت ؛ فلم يكن للسائل أن ينصرف على المسئول ؛ فإنه شىء يحكى على مذهبه بعد ثبوته ، إن رأى قاله ، وإن لم يره رده .

[ل ١٠٤ش] ولأنه ليس بينهما تناف[1] / من حيث نصبيهما ؛ لأنه لو قال للمسئول بحكم قلبه لم يمتنع عليه ، مع القول بحكم اعتلال نفسه ؛ فإن تركه ولم يقل به ؛ فإنما هو لدليل آخر ؛ لا للتنافى بينهما فى الحكم .

٣٧٦ — ومن وجوه القلب : ما يسمى القلب المبهم :

مثل : تعليلهم فى اعتبار الطلاق بالنساء بأنه من أحكام النكاح يختلف بالرق والحرية ؛ فكان الاعتبار فيه بالمرأة كالعدة ؟

فيقول القالب : فلا يكون الاعتبار فيه إلا بالمباشر كالعدة والإبهام فيه ، أنه لا يمكن التصريح فيه بعين المباشر .

وهذا قريب من الوجه الذى بعده ، والكلام فيهما متقارب .

والذى بعد قياس القلب ما يسمى : قلب التسوية ؛ ويسمى أيضا : قلب التفرقة .

ويسمى قلب الاعتبار .

مثاله : تعليلهم فى نية الوضوء : بأنه طهارة الماء ؛ فصحت بلا نية ، كإزالة النجاسة .

---

(١) فى الأصل : « تناف » .

فيقول القالب: وجب أن يستوى فيه الجامد والمائع فى حكم النية ، كإزالة النجاسة .

ومثل : تعليلهم فى النـكاح بشهادة الفاسق : بأنه من أهل عقد النـكاح ؛ فهو من أهل الشهادة فيه ، كالعدل ؟

فيقول القالب : وجب أن يستوى فيه حكم الشهادة على النـكاح وغيره ، كالعدل .

ومثله كثير؛ إذ لاعلة يصح فيها الفرق بين الأصل والفرع، إلّا وذلك الفرق يتأتى فيه قلب التسوية ؛ ولذلك يسمى هذا القلب : قلب التفرقة .

وقد اختلفوا فى قلب التسـوية ؛ وذلك اختلاف فى أن قياس التسوية يصح أو لا ؟

٣٧٧ — فمنهم من قال : قلب التسوية لا يصح ؟ واحتج بأشياء :

منها — أن قال : القلب نقض فى الحقيقة ، بدليل أنه تعليق ؛ بخلاف حكم المعلل على علته بالرد إلى أصل اعتلاله ، ولو وجدت العلة بخلاف حكمها فى غير أصلها : كان نقضا ؛ فإذا وجد عينها بخلاف حكمها فى أصلها كان بأن يكون نقضا أولى !

ولأنه لو لم يكن نقضا لـكان معارضة ؛ والتعارض فى شىء واحد محال لأنه معارضة للدليل بنفسه ، والشىء لا يعارِض نفسه .

ولأنه لو كان معارضة لجرى فيه التقديم بالترجيح .

وإذا لم يصح فيه ما ذكرنا علمنا أنها نقض لا معارضة .

٣٧٨ — ومنهم من قال : قلب التسوية ، وقياس التسوية صحيح ؛ لأنه معارضة بدليل أنه لا يصح إلا بأصل وفرع وجامع بينهما ، وهو أقوى المعارضة ؛

لأنه مثل عليه أصلا وفرعا يوجب خلاف حكم علة خصمه .

ولأن القلب لو ابتدأ به مبتدئ في الاحتجاج كان صحيحا ؛ ولا يصح الابتداء بالنقض احتجاجا ؛ ولأن القلب يُنقض ، والنقض لا ينقض .

ولأن القلب يراعى فيه الاحتراز ، ولا يراعى ذلك في النقض .

ولأن القلب يراعى فيه التأثير وعدم التأثير ، ولا يراعى ذلك في النقض .

ولأن القلب يراعى فيه التسليم والقول به على أصل القالب ، أو على الأصلين ، والنقض يصح بما لا يقول به الناقض ، إذا قال به المعلل ، أو قال : إن القلب معارضة .

اختلفوا في قلب التسوية : هل يصح أو لا ؟

فنهم ، من قال : لا يصح ذلك ، لا قلبا ، ولا احتجاجا ابتداء .

واحتج آخر أيضا بأن[1] قال : إن قياس التسوية قياس الضد ؛ لأنه بالكشف تبيّن أن حكم الأصل على مضادة حكم الفرع ؛ والقياس إلحاق الشيء بمثله وبأكثره وذلك وخلافه ، ولا القياس هو التشبيه والتمثيل ، وقياس التسوية مثل التمثيل والتشبيه .

ولأن القياس لإيجاد ، لا يعلم قياس التسوية لأنه معلوم يمكن العمل به ولا سبيل إلى العمل بالتسوية لأنها مجهولة ولأن العمل إن وقع فإنما يقع فيما فيه الإجماع أو دليل شرع نفس الاعتلال ؛ ولهذا لم يصح الاحتجاج بالمجمل لأنه لا يفرض فيه ما يصح العمل به ؛ فإذا البيان أوجب بالمجمل أن العمل وأفعل البيان دون نفس المجمل !

ولأن قياس التسوية لو أن قائلا قال به لم يصح إلا بضم غيره إليه

---

(١) في الأصل : « أن »

من الحل الموصل إلى العمل ؛ فصار دون تلك القرينة هدراً فى العمل ، وهو كقياس ترك وصف منه لا يصح العمل به دونه؛ فلا يكون قياساً قبل ، لعنوان ما يجب ضمه إليه ، كذلك هذا .

ولأن قياس التسوية وقلب التسوية أبداً يقع فى غير محل النزاع أو المطلوب بالقياس ، ولم يصح أن يكون قياساً وقلباً .

٣٧٩ — ومنهم ، من قال : قياس التسوية وقلب التسوية صحيح ؛ لأن التسوية بين أمرين حكم من الأحكام فى الشرع ، كنفى الإثبات / والحظر [ل ٤١ ى] والإيجاب ، وما ثبت حكما فى الشريعة جاز الوصول إليه بالقياس .

ولأن القياس إلحاق الأمر بنظيره وشبهه ، وقياس التسوية يَبنى مساواة الأصل والفرع فى حكم ما اتفقا فيــه من العلة ؛ فـكان أكثر أنواع القياس .

ولأن القياس نتيجة الخطاب ، والخطاب يَرد تارة بحكم على الجملة يطلب تفصيله من دلالة أخرى ، وتارة مفصّلا معنًى مستغنى فيه عن دلالة التفصيل كذلك القياس إن لم يكن أكبر منه فى هذا الحـكم ؛ لأنه نائبه فيكون أبعد عن البيان ، وجب ، ألّا يكون أضعف منه .

ولأن أكثر ما فى هـــذا النوع من القياس مما يعدونه عيبا فيه أن تحقيقه ، جمع وتفرقة : جمع بينه وبين ما يوافقه فى الحـكم ، وفرق بينه وبين ما يفارقه فيه ، والمعنى الموجب المفرّق آكد مما يكون لا بوصفه .

وما قالوه أنه كالمجمل الذى لا يفيد ؛ فليس كذلك ؛ بل هو مفيـد للتسوية ؛ فهو كمجمل يفيد حكما على الجملة ، يقف تفصيله على بيان ذلك

القـائس قصده إيجاب التسوية ـ وإن احتاج إلى تفصيل صار إلى بيان آخر يزيد على ما ذكر من القياس .

على أن الألفاظ المجمل منها لا يسقط رأسا بكونه مجملا ، بـل يكون وروده فى الشريعة لا لسقوطه ـ كذلك قياس التسوية .

وما قالوه من أنه يتوصل منه إلى المقصود بدرجة من إجماع أو غيره يوصِّل إلى تلك الدرجة ؛ فليس كذلك ؛ بل المقصود به التسوية وقـد أفادها بنفسه .

ثم بعد ثبوت التسوية ـ وهى المقصود بالقياس ـ عُلم بثبوت التسوية لا محالة مقصود ، آخر إما نقيضه الإجماع أو نقيضه دلالة أخرى ؛ فصارا جميعاً مقصودين وأحدهما تضمن بالآخر .

وقد يجوز أن يكون الحـكم مرتبا على درجات بعضها قبل بعض أو بعضها بعد بعض ـ ومبنى الأحكام ـ فى الشريعة والعقول ـ على هذا فلا وجه لهذا الاستبعاد .

وأيضا ـ فإنه قد يستتبع الشىء ما هو أقوى منه ؛ كشهادة النساء على الولادة فى فراش يستتبع النسب الذى لا يثبت بشهادتهن ابتداء ؛ كذلك يجوز قياس لجملة تستتبع ما هو صريح تلك الجملة .

٣٨٠ — فإن قيل : كل هذا وإن صح ؛ فإنه دون قياس خصمه فى التصريح بالحـكم المقصود ؟

قيل : فهذا إقرار بثبوته وتقدم غيره عليـه بضرب من الترجيـح وبعدها إن هم اختلفوا فى أن ذلك المصرح بالحـكم أولى أو يساويه قياس التسوية ؟

منهم ، من قال : يساويه ؛ بل يزيد عليه .

ومنهم ، من قال : بل المصرح أولى .

فمن قال : يساويه ويزيد عليه يحتج بأنه إذا ثبت صحة قياس التسوية فثبوت ضد حكم قياس الخصم يكون بالإجماع أو الحكم الثابت بالإجماع أقوى مما يثبت بمحض القياس .

والصحيح أن المصرح بالحكم أولى؛ لأنهما متفقا بلان أحدهما تكشف عن المقصود والآخر مبهم وهو كالنص أو الظاهر مع المجمل أو النص مع الظاهر .

ولأن أحدهما يترتب الحكم عليه بنفسه والآخر يترتب بحكم على ما يترتب عليه لا بنفسه ؛ فكان ذلك أولى .

٣٨١ — وأما ما قالوه : من أن أحد الحكمين من الإجماع فمع[1] [أن ذلك][1] الإجماع مشروط بما لا يتحقق حصوله ، والمصرح يتحقق حصول حكمه قال قياس التسوية [هو][2] الخلاف صريح الحكم بالقياس ليس على الخلاف .

ولأن الإجماع فيه ليس على الحكم بدليل أنه يعارض [هذا الحكم][3] .

ولكنه على أنه إن ثبتت التسوية فيما[4] ادعى من القياس كان بعده يصير بالاتفاق إلى حكم القياس المستفاد .

بعضيه أن الحكم يتوصل إليه بواسطة ودُربة وما يعارضه ثبوت حكمه بغير واسطة .

(١) فى الأصل بياض بمقدار كلمة ثم كلمة «لك» هكذا : « . لك » وقد رجحنا أن يكون ماسقط على نحو ما أثبتناه .

(٢) فى الأصل بياض بمقدار كلمة وقد رجحنا أن تكون على نحو ما أثبتنا .

(٣) فى الأصل بياض بمقدار كلمتين وقد رجحنا أن يكونا على نحو ما أثبتنا.

(٤) فى الأصل : « ما » .

وأما قولهم ، فى قياس التسوية : أنه يحتاج فى الحكم إلى شىء بعده فهو كنفى تخصيص أوصافه ؛ فليس ذلك لأن القياس إذا انخرم منه وصف هو شرط فى المعنى ، وقياس التسوية قياس بجميع أوصافه ، والحكم هو التسوية ؛ فلم يترك من الحكم ما يوجب نقضه ولا من العلة ؛ وإنما يطلب بعد التسوية حكم لم يدّعه القائس بقياسه يتوصل إليه بعد التسوية بالإجماع بين الخصمين .

٢٨٢ — وأما قولهم إن قياس التسوية قياس الضد لا يفيد فى الفرع نقيض حكم الأصل ، فليس كذلك ؛ بل الأصل والفرع سواء فى التسوية / [ل ٤١ ش] التى أوجبها بالقياس بين المستوين ، وهو مقصود القائس ، وإن تضمن حكما آخر على نقيض حكم الأصل ، أو على وفاقه ؛ فليس ذلك حكم القياس ؛ إذ لو كانا نقيضين فى الحكم لما انقاس أحدهما على الآخر .

فإذا تقررت هذه الجملة ، فمن لم يقبل قياس التسوية المتضمنة المتضادة بين الأصل والفرع فى الحكم أبطله رأسا ، حتى لا يجوز به الاحتجاج ابتداء ولا قلبا ولا معارضة ، والذى قبلوه لم يبلغ درجته إلى أن يسقط احتجاج الخصم بما هذا قلبه .

وهل يقبل فى مقابلة ما هو صريح فى موضع النزاع ؟

فمنهم ، من قال : لا يقبل ، ويتقدم الصريح عليه ؛ لأن من صرحت علته بالحكم يكفيه ضرب من الاجتهاد يحتاج القالب بالتسوية إلى ضربين من الاجتهاد : أحدهما فى إثبات التسوية ؛ والآخر فى الوصول إلى ما يحتاج إليه من الحكم فى موضع النزاع .

وما كثر فيه الاجتهاد كثر فيه جواز الخطأ ، وما قلّ قلّ ؛ فصارا كالظاهر والمجمل ، أو الظاهر والنص .

٣٨٣ — ومنهم ، من قال : تُساويه ؛ لأن الإجماع الذى بعد التسوية وإن كان بين الخصمين قائم مقام التصريح بالحكم .

قال: وإنما لم يعارض المجمل والنص ولا الظاهر؛ لأن الألفاظ معرّضة للتأويل ؛ فما كان أظهر كان أولى .

ولأن التجوّز والتوسّع محال فى الألفاظ ؛ فكان الأبعد من التجوّز أبلغ فى الحكم ، والقياس لا مدخل للتأويل والتوسّع فيه ؛ فإذا عُرف بهما الحكم كانا فى القضية سواء !

٣٨٤ — ومن قال بالأول قال : الإجماع لا يجعله صريحا ؛ لأنه مشروط بثبوته ، وفى ثبوته نزاع ، على ما بيناه .

وأما دخول التأويل والتجوّز يؤكد ضعف قياس التسوية ؛ لأن الألفاظ مع سعة الأمر فيها فى الاحتجاج بها ، لم يقابل التصريح منها المبهم؛ فالقياس مع ضيق الأمر فيه بأن لا يقابل الصريح منه المبهم أحق !

فهذا وجه الكلام فى قلب التسوية ؟

وفى هذا القدْر كفاية عن الإطالة بما يزيد عليه، إن شاء الله عز وجل.

٣٨٥ — قد ذكرنا أن قلب التسوية يسمى : قلب فرق أيضاً .

ووجه كونه فرقا :

مثل ـ أن يقولوا فى القىء والرعاف : إنه خارج نجس على سبيل الغلبة؛ فأوجب الوضوء ؛ كالخارج من السبيلين ؟

فيقول القالب : وجب بهذه العلة أن يستوى حكم سائله وواقفه . أو حكم الطاهر منه والنجس كالخارج من السبيلين . وبيان أنه فرق ، أنه فى السبيلين لمّا وجب فيما يقف من الخارج جاز أن يجب فى السائل ،

بخلاف سائر البدن لمّا لم يجب فى الواقف لم يجب فى السائل .

ولما لم يجب فى الطاهر لم يجب فى النجس بخلاف الخارج من السبيلين .

وقلنا : إنه يُسمى قلبَ الاعتبار :

وبيانه أن نقول : وجب أن يعتبر أحدها بالآخر ؟

مثل ـ أن يقول فى القىء والرعاف : وجب أن يعتبر قليله بكثيره وكثيره بقليله ، كالحدث .

وهذه العبارة إلى بيان السبب فى المسألة أقرب من عبارة التسوية .

٣٨٦ — واختلفوا فى أن قلب التسوية على قول من يقول به إيراده على جهة القلب أولى ، أو على جهة الفرق :

فنهم من قال : إيراده على جهة القلب أولى ؛ لأن القلب أقدح فى العلة من الفرق !

ولأن القلب مقدم فى الترتيب على الفرق ، وما تقدم من الأسئلة فى الترتيب كان أقوى فى القدح .

ومنهم من قال : إيراده على جهة الفرق أولى ؛ لأن جمهور الفقهاء على القول بصحة الفرق ووجوب قبوله ؛ إلا خلاف شاذ سندل على بطلانه .

وجمهور الفقهاء على المنع من قبول قلب التسوية أقرب إلى السقوط من [غير ذلك][1] .

لأنه بعرض أن يبنى المسئول فى إدراك يمنعه على [القطع][2] .

منازعته أصلا لنفسه فيسقط سؤاله . وفى [المرض][3] أتى ذلك

(١) زيادة لاستكمال العبارة ، وهى محل نظر .

(٢) فى الأصل بياض بمقدار كلمة وقد رجحنا أن تكون على نحو ماأثبتنا .

(٣) فى الأصل بياض بمقدار كلمة . ولعلها على نحو ماأثبتنا .

[مرارا][1] على جهة الفرق يكشف عن فقه المسألة ويقلب التسوية لايبين الفقه !

ولأن ذكره على جهة [القلب][2] فى [الفرض][3] يصير إلى اللجاج فى المسألة من حيث الجدل وبالفرق يخرجان إلى تحقيق معنى المسألة ؛ فكان ذكره على جهة الفرق أولى !

٣٨٧ — ومن وجوه القلب مايسمى : قلب التقديم والتأخير، وهو أن يسقط القالب ما أخر المسئول ويؤخر ماقدم بجعل ما جعله أصلا فرعا ووصفا ، وما جعله فرعا أصلا يجرى فى جميع العلة على نقيض جَرْى المسئول وعكسه :

مثل : أن يقول فى صوم السَبْع : إنه لم يستوطن أهله ؛ فلم يصحّ صوم السبْع كما لو لم يرجع من « مِنًى » ؟

فيقول القالب : إنه رجع من « مِنًى » فجاز له أن يصوم السبْع ؛ كما لو رجع إلى أهله !

[ل٢٤ى] وهذا وإن / كان فى صورة المعارضة؛ فهو فى التحقيق عكس تعليل الخصم!

ومثله : أن يقول فى الاستنجاء : إنه حصل الإنقاء ؛ فجاز ، كما لو حصل الإنقاء بالثلاث ؟

فيقول القالب : لم يستوف عدد الثلاث ؛ فلم يُجزِه الاستنجاء كما لو لم يحصل الإنقاء !

وأكثر ما يأتى هذا القلب فى الطرديّات التى لايبين بها فقه المسألة

٣٨٨ — ومن وجوه القلب ، وهو أضعف أنواعها قدحاً فى قياس المبتدئ به ، ويسمى ذلك : قلبَ تغيير :

(١) نفس الملاحظة السابقة .
(٢) نفس الملاحظة السابقة .
(٣) نفس الملاحظة السابقة .

مثل : أن يزيد أو ينقص أو يتصرف فى اعتلاله بأن يبدل بعض أوصافه بغيره أو يستدل ببعض أوصاف علة المسئول بضم زيادة، أو بإسقاط البعض ، أو بزيادة فى الحكم ، أو نقصان منه ؛ أو بتصوير الحكم فى غير ما فرضه القائس ابتداء .

فهل يكون ذلك قلبا ؟

فمنهم من قال : لا يكون قلبا ، ويكون ذلك صرف معارضة ؛ غير أنه معارضة قوية .

ومنهم من قال : هو قلبٌ يقدح فى علة الخصم .

وإليه ذهب الأستاذ الإمام أبو إسحاق الإسفراينى -رضى الله عنه- وذكر مثاله :

تعليلهم فى سقوط التشهد الذكر لايجرى مجرى القراءة فى خلال الصلاة فلا يكون واجبا كتسبيحات الركوع والسجود ؟

فيقول القالب : ذكر فى الصلاة لايتوالى تكراره ؛ فكان جنسه واجباً كالتكبير والقراءة .

هذا إذا تصرف فى أوصاف العلة التى نصبها المسئول .

فأما إذا تصرف فى حكم العلة بزيادة ، أو نقصان ، أو تبديل عبارة مع ذكر العلة برمتها قبل أن يكون قالبا .

فمن قال تغيير العلة بالوصف لايخرجه عن كونه قلبا ؛ فهاهنا أولى !

ومن قال : التغيير يخرجه عن كونه قلبا ؟

اختلفوا فيه :

فمنهم من قال : لا يكون ذلك قلبا ؛ لأنه إنما اضطر إلى الزيادة أو النقص فى الحكم لنقض بيّنه له فهرب عن تغيير وصف العلة إلى تغيير الحكم لدفع النقض عن القلب لو ذكره بأوصافه !

ولأن الزيادة والنقصان فى الحكم - إذا اندفع به النقض - أثر فى إيجاب الحكم ؛ فصار كالتغيير فى الوصف ، وذلك يخرجه عن القلب .

ومنهم من قال : لايخرجه عن كونه قلبا ؛ لأن تبديل الحكم وتغييره من ضرورة القلب ، دون تغيير الوصف ؛ فلهذا افترقا .

٣٨٩ — وأما قلب القلب فهل يجوز ؟

منهم من قال : لايجوز أصلا، فمنعه على الإطلاق ؛ وقال : لأنه ذكر طرده الأولى إما بلفظها أو بمعناها ؛ فلا فائدة فيه !

ومنهم من فصل الكلام فيه وقال :

إذا كان مثالا يستفاد بذكره كثرة الشبه وتحقيق موجب الحكم إلا تكرير معنى واحد بعبارات متغايرة يدونها أحدهما على صاحبه أبدا إلى أن يتفقا أو أحدهما عن مادة التحرير فيه بالعبارة ؟ لم يسمع ذلك.

وإن كان مما يفيد بقلب القلب وهو رأى بينه المسئول كفقهها كان ذلك صحيحا مقبولا :

مثاله : ما تقول فى السعى إنه ركن فى العمرة ، بأنها أحد شقى القران فكأن أركانهما جميعا كالحج ؟

فيقولون : تكون أركانها شفعا كالحج ؟ .

فيقول : لا يكون أول الشفع كالحج .

أو يقول [1]ليست أركانها جميعا كالحج فليس بها[1] خطبة، فاختصت بزيادة كصلاة العيدين ؟

فيقولون: لا يكون فيها ركوعات[2] كالعيدين[2] فيقول: [3]الركوعات[3] تلك من جنس ما فيها من الفرض كالعيدين .

فهذا النوع من قلب القلب وأشباهه مما تتضح به المسألة وتنفع على وجه الترجيح أيضا ؛ فكان مقبولا ! ؟

(١ــ١) بياض فى الأصل وقد رجحنا أن الكلام على نحو ما أثبتنا .

(٢ــ٢) بياض فى الأصل وقد رجحنا أن الكلام على نحو ما أثبتنا.

(٣ــ٣) بياض فى الأصل وقد رجحنا أن الكلام على نحو ما أثبتنا .

الفصل التاسع

فصل في بيان ما يدفع به القلب

٣٩٠ — وذلك على وجوه :

منها ـ أن يكون القالب قد أحال بالحكم على غير موجب التعلل .

مثل ـ أن تقول في قتل المرتدة من قُتِل بالزنى قتل بالردة كالرجل ؟

فيقول القائل : من قتل بالزنى كالكافر بالدوام على الكفر ؟

فدفعه أن يقول : إنما أقتلها بابتداء الكفر والتعليل منى وقع له ومنك الكفر مستدام ؛ فإنا متفقان !

٣٩١ — ومنها ـ أن ينكر المعلل من القول بقلبه من غير تسليم بالمسألة ؟

مثل ـ أن يقول في المغرب : إنها صلاة طرف فينفصل وقتها عن وقت ما يليها كالصبح ؟

[ل٤٢ش] فيقول القالب / وجب أن يكون لها وقتان كالصبح ؟

فيقول المعلل : أقول : للمغرب وقتان ـ وليس خلافنا فيه !

٣٩٢ — ومنها ـ ألا يظهر تأثير وصف الاعتلال على أصل القالب حسب ظهوره على أصل المعلل :

مثل ـ قولنا في أذان الصبح : إنها صلاة نهار يجهر في جميعها فجاز تقديم أذانها على وقت استباحة فعلها كالجمعة :

فيقولون : لا يجوز تقديم أذانها على دخول وقتها كالجمعة .

فيقول المعلل : قولى صلاة نهار[1] في جميعها لا يؤثر عندك في هذا

---

(١) في الأصل بياض بمقدار كلمة ، ولعلها على نحو ما أثبتنا .

الحكم ، ويؤثر عندى ؛ لأنه بهذا الوصف تفارق سائر الصلوات .

٣٩٣ — ومنها ـ أن يكون القلب منقوضا على أصل القالب دون أصل المعلل :

مثل ـ قولنا : مبيع مستور بغير المبيع فلا يجوز فيه البيع كالحمل فى البطن ـ ويقولون : وجب جواز بيعه على صفته بحال ؛ كالحمل فى البطن يباع مع الأم ؟

فيقول المعلل : هذا القلب منقوض بدقيق لا يُدْرَى مَوْضعه وبالآبق فإنه لا يجوز بيعه على صفته[1] بحال !

٣٩٤ — ومنها ـ أن يكون القلب فى غير موضع فرض المسئول ، كما قلنا فى المغرب فرض الكلام فى الفصل بين الوقتين ـ وهو فى قلبه يوجب تعدد الوقت وليس للسائل ذلك الفعل[2] فى أثناء المسألة .

٣٩٥ — ومنها ـ أن يكون القلب صريحا كالعلة ؛ وهما فى الظاهر فى مسألة واحدة ؟ فيحتال المعلل فى إخراج علته عن الحكم الذى قلب القلب عليه فى نقيضه :

مثل ـ أن يقول فى إزالة النجاسة : إنها طهارة تستباح بها الصلاة فلا تختص بالماء كالوضوء .

فيقول : وجب ألا يجوز بالخل كالوضوء .

أو يقول فى تقدير المهر : أنه مما يُملك بعقد النكاح ، فوجب تقديره كعدد الزوجات .

فيقول : وجب ألا يتقدر أقله .

أو يقول فى مسح الرأس : إنه من أعضاء الطهارة فلا يتقدر بقدر الاسم كسائر أعضاء الوضوء .

---

(١) فى الأصل : « صفة» . (٢) فى الأصل بياض وقد رجحنا أن تكون الكلمة على نحو ما أثبتنا

فيقول : وجب ألّا يتقدر بالربع .

فيقول المعلّل : علتى منصوبة فى المهر فى التقدير لا فى محل التقدير وفى إزالة النجاسة : لنفى الاختصاص ، لا فى كيفية الاختصاص ومحله .

وفى مسح الرأس : لنفى الاجتزاء بقدر الاسم لا فى تعيين القدر وقلبُك فى محل - ومثله - قياسها بصرف الطعام فى الكفارة إلى مسكين واحد فى ستين يوما على ستين مسكينا ليسقطوا اعتبار عدد المساكين الذين جعلوهم أصل القياس !

٣٩٦ — ومما عُدّ فى فساد الوضع :

أن يكون القائس مفرّقا بين ما جمع صاحب الشريعة بقياسه أو جامعا بين ما فرّق صاحب الشريعة بينهما .

كقياس غير الأب والجد عليهما فى باب الرجوع فى الهبة ، بعلة أنه ذو رحم محرم بالنسب ومثلهما على الأخ ، وقد قال عليه السلام :

« لا يحل لواهب أن يرجع فيما وهب إلا الوالد فيما وهب لولده »[1] ؛ فأثبت لهما ، وحرم على غيرهما الرجوع ؟ فمن أبطل بقياسه هذا الفرق ، فقد أفسد فى الوضع !

وهذا الاعتراض لا يتم إلا بعد أن يصحح أولا الاستدلال بالخبر ويدفع عنه وجوه الاعتراض ؛ فيستقيم الكلام للمستدل بفرق صاحب الشريعة أو جمعه فيقر خصمه عند هذا التحقيق أن كل قياس بقدر هذا التحقيق من صاحب الشريعة فى مثل الفرق فذلك رافع للخبر وكان فاسداً ؛

(١) ورد فى الكنز الثمين بصيغة أخرى ، عن عمرو ابن عباس حديث رقم ٤٤٥٤

لكن هذا ممن لا يتعلق بالقياس أو لا ؛ فإذا ثبت[1] في الاستخراج مع الخصم لم يكن له الفزع إلى الخبر لا سيما أن [2][ذلك ليس][2] به ولا فيما يستدل عليه .

ومثال فرق ما جمع صاحب الشريعة قياس أهل الكوفة للنوم في نقض الوضوء معه على غير النوم أو على النوم في حال القعود وقد قال عليه السلام في خبر صفوان[3] : « . . . بول وغائط ونوم » ؛ فجمع بين هذه الثلاثة في إيجاب الوضوء والطهارة بها ؛ فمن فرق بينهما فقد وضع الفرق والقياس موضعه .

وهذا يتم بعد تحقيق المسألة بالخبر ، وإذا حقق بالخبر الحكم سقط التعلق بالقياس والفرق بالمعنى ؛ لكن لا يكون حينئذ ناصرا لما شرع فيه من تحقيق المعاني في المسألة ، فيكون انتقالا وتركا لما تعلق به من المعنى أو الخبر ؛ وذلك لا وجه له في الجدل ؛ لأنه انقطاع لا محالة !

[ل٤٣ی] ٣٩٧ — فإن قيل : أليس أصحابكم يتعلقون في تعيين التحريم / بلفظ التكبير بقوله عليه السلام : « فيضع الوضوء مواضعه ، ثم يقول : الله أكبر »[4] .

وقد قال لمن قاس غيرَ لفظ التكبير على لفظ التكبير : إن هذا قدحٌ في قوله عليه السلام : الله أكبر ، ومتى تم الحكم الخبر لم يُستدل بالقياس ؟

(١) غير واضحة بالأصل ، وقد رجحنا أن تكون على نحو ما أثبتنا .

(٢ـ٢) في الأصل بياض بمقدار كلمتين وقد قدرنا أن يكون على نحو ما أثبتنا .

(٣) ورد الحديث بصيغة أخرى منها « ... من غائط وبول ونوم إلا من جنابة » .
أخرجه النسائي طهارة ٩٧ ، ١١٢ ، ١١٣ ــ الترمذي طهارة ٧١ ، دعوات ٩٨ ــ ابن ماجه طهارة ٦٢ ــ ابن حنبل ٣٥/١ ، ٢٢٩/٤ ، ٢٤٠ .

(٤) وردت عدة أحاديث في مواضع الوضوء ــ راجع النسائي : جنائز ٣١ وابن ماجة : جنائز ٨

قيل : ليس هذا من هذا الوجه دفعه ؛ لـكن لما ذكرناه من أنه يرفع بقياسه ما ثبت من التعيين فى التحريم قبل هذا القياس ؛ ولولا هذا القياس لـكان اللفظ فيه معيّنا على ما بيناه !

٣٩٨ — واعلم أن كل قياس قابَلَ كلاما لصاحب الشريعة على المضادة وأراد القائس تأويله بالقياس على وجه لا يلائم اللفظ لا على ضرب من التعسف ، أو نوع من البُعْد : لا يقبل ذلك القياس مع ذلك الخبر بذلك الوجه من التأويل ؛ ولهذا رددنا قياسهم فى مقابلة قوله عليه السلام : « أينقص الرطب إذا يبس؟ فقالوا: نعم ! »[1] فقال: فلا ذا حين سئل عن بيع الرطب بالرطب ، أو بالتمر ، لأن كل تأويل يوردونه فتعسف وبُعد فى الاحتمال .

وبمثله رددنا قياسهم فى تأويل حديث بسرة فى الوضوء عن مس الذكر[2].

وكذلك قياسهم فى تأويل خبر الولوغ[3] وإيجاب العدد .

---

(١) أخرجه أبوداود : بيوع ١٨ والترمذى: بيوع ١٤ والنسائى: بيوع ٣٦ وابن ماجة :تجارات ٥٨ ــ مالك فى الموطأ : بيوع ٢٢

(٢) قال معمر « نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يمس الرجل ذكره بيمينه » هذا لفظ معمر ولفظ أيوب « نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يتنفس فى الإناء وأن يمس ذكره بيمينه وأن يستطيب بيمينه » ولابن حزم (المتوفى سنة ٤٥٦ هـ / ٥٦٧) رأى فى ذلك وهو : أن مالانص فى النهى عنه،وكل مالانص فى تحريمه فهو مباح بقول الله تعالى : « وقد فصل لـكم ماحرم عليكم إلا مااضطررتم إليه [من الآية ١١٩ / ٦] (انظر لمزيد من التفاصيل فى رأى ابن حزم كتابه المحلى جـ ٢ ص ٧٧ ، ٧٨، ٧٩ وهى مسألة رقم ٢١٠ من الطبعة الأولى بتحقيق الأستاذ الشيخ أحمد محمد شاكر. ويوجد للمحلى طبعة ثانية بمراجعة الشيخ حسن زيدان طلبة ـ وقد أثبتنا رأى ابن حزم على سبيل الإشارة إلى المذهب الظاهرى انظر أيضا البخارى علم ٥٣ : صلاة ٩ حج ٢١ ــ أبو داود : طهارة ٦٩ ــ الترمذى : طهارة ٦١ ــ النسائى : طهارة ١١٧ ــ غسل ٣٠ ــ ابن ماجه : طهارة ٦٣ ــ الدرامى : وضوء ٥٠ ــ مالك فى الموطأ : طهارة ٦٠ ، ٦١ ــ ابن حنبل ٢/٢٢٢ ، ٥/١٩٤ ، ٦/٤٠٦ ، ٤٠٧ .

(٣) انظر «باب فى ولوغ الـكلب» الدارمى : وضوء ٥٩ حيث ورد «إذا ولغ الـكلب فى إناء أحدكم فيه » وأيضا البخارى : وضوء ٣٣ ــ ومسلم : طهارة ٨٩ ، ٩١ ، ٩٢ ، ٩٣ وأبو داود : طهارة ٣٧ والترمذى : طهارة : ٦٨ والنسائى طهارة ٦٨ وابن ماجة طهارة ٣١ والدارمى وضوء : ٥٩ وابن حنبل جـ ٢/ ٢٤٥ ، ٢٥٣ ، ٢٦٥ ، ٢٧١ ، ٣١٤ ، ٣٦٠ ، ٣٩٨ ، ٤٢٤ ، ٤٢٧ ، ٤٨٠ ، ٤٨٢ ، ٥٠٨ ، ٤/٨٦ ، ٥/٥٦ .

وكذلك قياسهم في تأويل خبر المفلس[١] ، وخبر تخصيص المغرب بالوقت الواحد[٢] .

وكذلك في تأويل خبر الأذان قبل طلوع الفجر[٣] .

وخبر وجوب الفاتحة في الصلاة[٤] .

وخبر إيجاب الزكاة في مال الصبي بقوله عليه السلام : « اتجروا في أموال اليتامى كيلا تأكلها الزكاة »[٥] .

وخبر الخلطة[٦] .

وخبر العفو عن صدقة الخيل[٧] .

وخبر اعتبار النصاب فيما يجب فيه العشر[٨] .

وخبر الخرص والعرايا[٩] .

---

(١) انظر البخاري استقراض ١٤ وقد وردت عدة أحاديث في المفلس . انظر مثلا : ابن حنبل ٢/٢٤٧ ، ٢٤٩ ، ٣٤٧ ، ٥/١٠ والدارمي بيوع ٥١

(٢) ورد الحديث التالي « إن أول وقت المغرب حين تغرب الشمس » : أخرجه الترمذي مواقيت ١ — وابن حنبل ٢/٢٣٢ وانظر أيضا باب وقت المغرب في البخاري مواقيت ٨٨ — الترمذي صلاة ٨ — ابن ماجة : صلاة ٧ — الدارمي: صلاة ١٩ — النسائي: مواقيت ١٥ ، ١٢

(٣) الآداب : البخاري : أذان ١٤ ، ١٦ مسلم: مسافرين ٤٠٤ ، أبو داود : تطوع ١١ — الترمذي صلاة ٢٢ ، النسائي: أذان ٣٩ — ابن ماجة : إقامة ١١٠ — الدارمي: صلاة ١٤٥ — ابن حنبل ٤/٨٦ ؛ ٥/ ٥٤ ، ٥٦ ، ٥٧ .

(٤) ورد الحديث الآتي :— « لاصلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب » رواه البخاري ج ١ ص ٣٥

(٥) أخرجه مالك في الموطأ : زكاة ١٢ — الترمذي زكاة ١٥

(٦) ورد في الخلطة : « جرت بيننا . أشربة وبيوع وشركة » أخرجه النسائي: إيمان ٤٧ وأيضا ورد « فأحل لهم خلطتهم » أخرجه النسائي : وصايا ١١ .

(٧) قال عليه الصلاة والسلام : « إني عفوت عنكم عن صدقة الخيل والرقيق » أخرجه ابن ماجه زكاة ٤ ، ١٥ — أبو داود : زكاة : ٥ ، ١١ ومالك في الموطأ : ٣٩ ، ٤٠ وجهاد ٢١ ، وابن حنبل ١/٩٢ ، ١١٣ ، ١٢١ ، ١٣٢ ، ١٤٥ ، ١٤٦ ، ١٤٨

(٨) انظر باب العشر والخراج ابن ماجة زكاة ٢٢

(٩) راجع البخاري زكاة ٥٤ — وأبوداود : زكاة ١٤ ، ١٥ ، ١٦ ، بيوع ٣٤ ، ٣٥ وابن ماجة: زكاة ١٨ والدارمي : بيوع ٧٦

وحديث شبرمة فى مسألة الصرورة[١] .

وخبر وجوب العمرة[٢] .

وخبر أبى سلمة فى صلاة الصبى[٣] .

وخبر الخثعمية فى جواز النيابة فى الحج[٤] .

وخبر المرأة التى دفعت الصبى من هَوْدَجها فى جواز حج الصبى[٥] .

وخبر خيار المجلس[٦] إذا تأول على التفرق بالقول .

وخبر بيع اللحم بالحيوان[٧] .

وبيع الثمار قبل الإبار[٨] .

وخبر التصرية[٩] .

والنهى عن ثمن الكلب[١٠] .

وخبر المساقاة[١١] .

---

(١) ورد : « من كان صرورة فلا يصلح أن يعتمر » أخرجه ابن حنبل ٦/٢٩٧ راجع أيضا باب « لا صرورة فى الإسلام » أبو داود مناسك ٣ — وابن حنبل ١/٣١٢ .

(٢) ورد « يا رسول الله العمرة أواجبة هى ؟ قال : لا » أخرجه ابن حنبل ٣/٣٥٧ .

(٣) راجع : الترمذى : مواقيت ١٨٢ وأبو داود صلاه ٢٦ والدارمى : صلاة ١٤٠ .

(٤) انظر البخارى : صيد ٢٢ ، اعتصام ١٢ . ومسلم صيام ١٥٧ والترمذى حج ٧٥ . والنسائى : حج ٧ ، والدارمى صوم ٤٩ ، ونذور ١ وابن حنبل ١ / ٢٣٩ .

(٥) انظر النسائى مناسك ١٥ .

(٦) راجع ابن حنبل ٢/٤٩٤ و ٥/٢٠٣ والبخارى : مرض ١٥ ، وأدب ١٠٥ ، واستئذان ٢١ ومسلم : جهاد ١١٦ .

(٧) راجع باب « اللحم » عند ابن ماجه : أطعمة ٢٧

(٨) راجع:البخارى : بيوع ٩٠ ، ومساقاة ١٧ ، وشروط ٣ ومسلم بيوع ٩ ، ٧٥ وأبو داود : بيوع ٤٣ وأيضا الترمذى بيوع ٢٥ والنسائى بيوع ٧٦

(٩) راجع ابن حنبل ٢/١٦٥ ، ٢١٩

(١٠) راجع مسلم : مساقاة ٤٠ ، ٤٢ ، وأبو داود : بيوع ٣٨ والترمذى: بيوع ٤٦ والنسائى بيوع ٩١ ، صيد ١٥ والدارمى بيوع ٧٨ وابن حنبل ٢/٤٦٤ و ٤٦٥ .

(١١) راجع مسلم : مساقاة : ٤١ ، ٤٢ .

وخبر الوقف[1] .

وخبر الرجوع فى الهبة[2] .

وتوريث ذوى الأرحام[3] .

والآية فى سهم ذوى القربى[4] .

والخبر فى النكاح بلا ولى وشهود عدول ذكور[5] .

والأخبار فى الحدود والكفارات[6] .

إلى غير ذلك من الأخبار الظاهرة التى تحتاج إلى تكلف وتعسف فى التأويل ؛ فإذا تأولها بالقياس لم يُقبل ذلك القياس ، ولا ذلك التأويل ، وكان القياس فى مقابلة هذه الأخبار من باب فساد الوضع ، وصح وصفه بهذا !

٣٩٩ — فإن قال بعض أهل التحقيق : أن ذلك لا يسمى قياسا ؛ فإنه بمنزلة من يسمى مايخالفه النص الذى يحتمل: قياسا ؛ لأن التأويل البعيد الذى لا يليق

(١) راجع : البخارى : وصايا ٢٨ .

(٢) راجع البخارى : هبة ٣٠ والنسائى هبة ٢ وابن ماجه هبات ٢ وابن حنبل ٢ / ١٨٢ انظر أيضا هامش رقم ١ من صفحة ٢٤٣ .

(٣) راجع البخارى فرائض ٧ ، ٩ والترمذى : سير ٤٤ ، ومسلم : وصية ٩ والدارمى : فرائض ١٨ .

(٤) انظر مثلا قوله تعالى : « وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَى » [من الآية ١٧٧ / ٢] وقوله تعالى : « إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى » [٩٠ / ١٦] .

(٥) راجع الترمذى : نكاح ١٤ ، وابن ماجة نكاح ١٥ — والدارمى : نكاح ١١ ومالك فى الموطأ ، نكاح ٥ ، وابن حنبل : ٦/٦٦ .

(٦) راجع مسلم : طهارة ١٤ ، ١٥ والترمذى : مواقيت ٤٦ ، وابن ماجه : طهارة ٧٩ ، ١٠٦ ، وابن حنبل ٢ /٢٢٩ ، ٣٥٩ ، ٤٠٠ ، ٤١٤ ، ٢٨٤ ، ٥٠٦ .

باللفظ إلا على ضرب من التعسف كتأويل النص بالقياس ، وذلك لاسبيل إليه فى تسميته : قياساً .

٤٠٠ — فإن قيل : وما دليلكم على أن القياس إذا عاد على أصله بضرب من التغيير كان فاسد الوضع ؟

قيل : لما بيناه من أن القياس نتيجةُ الأصل ، ونتيجة الأصل زيادة عليه غير منقص عنه والتغيير بألفاظ وتبديل ولا يجوز أن يكون نتيجة الشيء وفرعه ؛ إذ نتيجة المقدمة أقل أحوالها أن يكون موافقا لها ؛ فإذا غيرها جره جرا ، ومن حرج إلى مشاهد لم يمكن من الاستشهاد به ؛ لأن فرع الشيء يكون مثل الأصل أو دونه !

فأما ألّا يصير فرعا له إلا هذا رفعه دونه فرعا له ؛ لأن فى رفعه للأصل رفعا له ؛ فمن حيث أراد الثبوت ارتفع ، وذلك نهاية فى المناقضة !

ولأنه إذا غير أصله صار حكمه المقطوع به قبل فرعه موقوفا على ظهور فرعه وتابعا لفرعه ؛ فصار مما قطع به فى حكمه قبل القياس غير مقطوع به عند القصد إلى القياس عليه .

ولأن الفرع ثانى الأصل وثانى برفع أوله لم يصح أن يصير ثانيه ؛ فصار من العقليات ؛ كالأوائل والضرورات يرتفع بما يقاس عليها من الثوانى والثوالث.

ولأن الأصل يتأكد ويظهر تأكده بما ينتج من الفروع ، وإذا صار أدنى مما كان أو على خلاف حكم كان عليه شيء من الفروع التى ادعى فرعا له ظهر خطأ من ظن فى الشيء أنه فرعه ونتيجته ، ولأن العلم بحكم الأصل قبل العلم بحكم فرعه ؛ فإذا تغير حكم الأصل بالفرع امتنع كونه معلوما قبله ، وأصل لم يعلم حكمه / فلم يصح القياس عليه . [ل٤٣ش]

٤٠١ — ومما عُدّ فى فساد الوضع :

أن يجعل الحكم فى غير محل العلة ، كالتعليل فى وجوب الصوم بالشروع فيه بأنه عبادة تجب الكفارة بإفسادها ؛ فيلزم بالشروع فيها ، أو يجب القضاء بفسادها ، أو بالخروج منها ؟

قالوا : ووجوب الكفارة فى غير محل النزاع ؛ بل فى موضع يجب القضاء بالخروج منه ، وهو صوم رمضان .

وقد قيل : إن هذا من باب المنع لإفساد الوضع ؛ فكأنه منع من وجوب الكفارة بالجماع فى صوم التطوع ، حتى إذا قالوا : الصوم فى الجملة له هذا الحكم ؟

قيل: ولم يقع النزاع فى صوم-على الجملة - وإنما وقع فى صوم مخصوص معين ، والتعليل فيما لم يقع فيه النزاع ربما أفضى إلى أن يكون الحكم فى غير محل العلة وادعى لأجله الفساد فى الوضع .

٤٠٢ — ومما عُد فى فساد الوضع :

التعليل بالإثبات للنفى وبالنفى للإثبات :

كاعتراض أهل الكوفة على أصحاب الشافعى - رضى الله عنه - فى التعليل لمنع اعتكاف المرأة فى مسجد بيتها حين قالوا : إنها ممن يجزىء اعتكافه فى المسجد ، فلا يجزىء فى مسجد بيته كالرجل . إن الاثبات ضد النفى ؛ فلا يستدل بأحدهما على الآخر .

وهذا غلط - بل التعليل فى الإثبات بالنفى ، وبالنفى فى الإثبات فى أحكام الشرع جائز ؛ لما بينا أنه يصير علة الحكم بجعل الجاعل ، ويقف على اختياره؛ فإن شاء علق الإثبات بالنفى - وإن شاء علق النفى بالإثبات ،

ـ وإن شاء علّق النفى بالنفى ـ وإن شاء علق الإثبات بالإثبات .

ولأن علل الشرع أمارات ؛ فلا يمتنع أن يصير النفى عَلَمًا وأمارة للإثبات ، والإثبات للنفى !

وما قالوه فى الاعتكاف ففى التحقيق تعليق الإثبات بالإثبات كأنه قال : إذا صح اعتكاف الشخص بالمسجد اختص به ، فخص صحته بالمسجد ، وفساده بغير المسجد ، فكان تعليقا للصحة بالصحة والفساد بالفساد ، فكان من أقوى الشواهد فى الأحكام .

ولهذا عِبْنا على من رد من أصحابنا وغيرهم اعتلال الإمام أحمد ابن حنبل رضى الله عنه فى المنع من تطهير جِلد مالا يؤكل لحمه بالدباغ حين علل بأن الدباغ يطهِّر جلدما يؤكل فلايطهر جِلد ما لا يؤكل كالذكاة : بأنه تعليل بالإثبات فى النفى ؟

فقلنا له : أن يجيب فيقول : لما طهرما يؤكل اختص بالتطهير به ؛ فإذا لم يكن مأكولا انتفى التطهير به .

فكان فى التحقيق تعليقا للنفى بالنفى والإثبات بالإثبات ؛ لأن مالا يؤكل وما يؤكل يتضادان فى هذا الحكم ؛ فتضادا فى حكم الدباغ .

وإنما يُدفع أحمد عن ذلك الاعتلال بوجوه أخر .

فيقال : الدباغ يرد الجلد إلى حكم الحياة ؛ ولهذا صح ممن لا تصح منه الذكاة ؛ فلهذه القوة كان فيما لا يعمل فيه الذكاة وغير ذلك مما يتكلم عليه فى هذه المسألة من وجوه الحجاج والأدلة !

وبمثله ـ أنكرنا على من عاب على أصحابنا فى تعليل صحة الصلاة مع كلام السهو بأنها تبطل بكلام العمد؛ فلا تبطل بكلام السهو ؛ كالو كان

ذلك الكلام سلاماً ، بأن قال : هذا انتفاء الشيء من ضده ؛ إذ الصحة لا تستفاد من الفساد .

وكذا الإنكار غير صحيح ؛ لما ذكرنا أن ذلك جائز في الشريعة وأنه في التحقيق ليس إلا التعليل على الوفق ؛ فإنه جعل فساد الصلاة في باب الكلام مخصصا بالعَمْد منه دون السهو ؛ وهو القياس الصحيح ؛ لأن العمد إذاً يكون نقيض السهو جاز ثبوتها في الحكم أيضا حتى يجعل من حكم العمد الفساد ولا يجعل ذلك من حكم السهو لعمري في علل العقول مالا يعلل النفي بالإثبات ولا الإثبات بالنفي ؛ فإنه يقع فيه التناقض ولا يستمر .

وقد أشبعنا الكلام في هذا فيما أملينا من الكلام فيما يجب تعليله وإفساد قول من أثبت حكما في نفي وإثبات لا لعلة ، وقلنا : لا حكم نفيا كان أو إثباتا إلا ويجب تعليله ؛ فإن كان نفيا وجب تعليله بالنفي — وإن كان إثباتا وجب تعليله بالإثبات — على ما ضربنا له في الأمثلة في ذلك الكتاب .

ولعل مَن قال في الشرع مثل هذا . قاله من سماعه ذلك في العقليات — والفرق بينهما ما ذكرنا من أن في العقليات يجب الحكم للعقل ، [ل ٤٤ ي] لا يجعل جاعل — وفي الشرعيات يقف على اختيار / الشارع .

فإن قيل : أليس منعتم من تعليل من يقول في جواز وطء الرجعية بأنها معتدة بحكم النكاح ؛ فحلّ وطؤها .

فقلتم : لما جعل العدة علة في منع الوطء لم يجعل علة في حِلّ الوطء ؛ لأنه تعليل للحكم بنقيضه !

قيل : لم يمنع صحة هذا الاعتلال لهذا المعنى؛ لكن لأن هذا الاعتلال غير سليم على أصول الشريعة ؛ فإن الإجماع فى أكثر العدد على خلافه — ولو سلمت لهذه العلة على الأصول لم تمتنع صحتها؛ لأن تحقيقه أن الكفاية فى المنع من الاستمتاع لا تقع بالعدة حتى ينضاف إليها غيرها — ومثل هذا الاعتلال غير ممتنع فى الشريعة !

٤٠٣ — ومما عُدّ فى فساد الوضع :

أن تنصب علة ما ثم تعل مرة للإيجاب ومرة للإسقاط ؛ فقالوا: هذا فاسد الوضع ، ولو كان صحيحاً لم يجعل للإسقاط اذا جعل علة للإيجاب — ولم يجعل للإيجاب إذا جعل للإسقاط !

قالوا : وذلك مثل — تعليل أهل الكوفة "البُرّ" وغيره بتأتى الكيل ؛ فيجعلونه مرة علة لتحريم الربا، ومرة علة فى إسقاط الربا، وهو عند التساوى فى الكيل !

ولهم أن يقولوا : جعلناه علة لحكمين مختلفين ، لا فى موضع واحد ؛ بل جعلنا التساوى فيه علة الإباحة ، والتفاضل فيه علة للتحريم ؛ فما به حرمنا لم يُبَح ، وما به أبحنا لم يُحَرّم .

وهذا كما قلتم فى الطعم أنه علة فى التحريم مع التفاضل ، وعلة للتحليل مع التماثل ، ثم لم تمتنع صحته لما ذكرنا ، كذلك فى الكيل !

٤٠٤ — ومما عُدّ فى فساد الوضع :

أن يجمع المعلل فى علته بين وصفين لهما حكم ، فيجعلها لأجل الحكمين لحكم ثالث ، ويرده إلى الأصل :

مثل — أن يعلل العتق ذى المحرم وإيجاب النفقة بأن يجمع بين وصفين ؛

فيقول : قرابة موجبة للتحريم والإرث ؛ فمُوجبة للعتق والنفقة كالولادة ؟

فيقول من يدعى فساده فى الوضع : وُجِدَت المَحْرَمِيَّة فى ابن العم إذا كان منعها[1] أخوة بالرضاع تقوم مقام القرابة بالنسب فى الإرث والتحريم ؛ فإنّ ابنَ العم إذا كان أخا من الرضاع يَحرُم ويَرِث ؛ ثم لم يقم فى العتق والنفقة مَقام القرابة الموجِبة للإرث والتحريم بالموجب للإرث والتحريم[2] ، وليس هذا من باب فساد الوضع ؛ لكنه ضربٌ من المفاقهة يسميه الفقهاء : كسرا ، فيُجاب عنه بالفرق ، ويصح - ولو كان نقضا لما صح جوابه بالفرق؛ لكنه لما فاقه ولم يناقض [3][صح جوابه][3] بالفرق ، ولم يمتنع وهو فى فرقه متبرع ، إن شاء فعله وإن شاء أعرض عن جوابه ؛ فإنّ فى اعتلاله من الاحتراز ما يكون جوابا عنه : كمن كان فى علته ما يدفع النقض ، لم يكن عليه الاشتغال فى دفع النقض إلا إظهاره لما يدفعه من علته بيانه فيما أورد من المثال ؛ فإنه قال : قَرَابة مُوجبة للتحريم والإرث ؛ مشبّه بالقرابة لا يقوم مقامها فى كل الأحكام ، لكن فى البعض ؛ فجاز أن يكون حكم العتق والنفقة من ذلك البعض ، وبهذا يسقط قول من يقول: إن هذا دفع الإلزام بمجرد الاسم ؟

قيل : باختلاف الأسامى يُتوصل إلى اختلاف الأحكام والمعانى فى أكثر الألفاظ والخطاب :

ألا ترى أن الرضاع والتحريم به خالف النسب فى أنه لا يساويه

---

(١) فى الأصل: « معها » .

(٢) بعد كلمة « التحريم » : يبدو أن هناك كتابة ساقطة من الصلب وردت بالهامش ، وهى غير واضحة ومعها تعليق لعله : « فعلمت فساد تعليق حكم العتق والنفقة بالموجب والتحريم فرقة » ثم كلمة صح .

(٣) يوجد بعد كلمة « تناقض » سقوط آخر بالصلب غير واضح بالهامش لعله على نحو ما أثبتنا .

فى العتق والنفقة فاتفقا[1] أن كانا على الخلاف فى محل النزاع ؛ فتعلقهما بالقرابة – فى الجملة – دون الرضاع على الاتفاق !

٤٠٥ — ومما عُدّ فى فساد الوضع :

أن يكون الشرع قد قرر حملتين[2] على حكمين مختلفين فيجعلهما المعلِّل فى حكم واحد فى بعض المواضع؛ فيُقال: قد وضعت بالتعليل فى غير موضعه؛ فكان فاسدا :

مثل – أن يعلل فى أرْش ما دون الموضِّحة : أن العاقلة لا تحْمله بأنه أرش غير مقدّر ؛ فهو كالجناية على الأموال ؟

فيقول من يدّعى الفساد فيه إن موضع الجنايات على النفوس المحرّمة إذا كانت خطأ : أن العاقلة تحمل أرْشها ، وهذا جزء من هـــذه الجملة ؛ فالتفريق بين الجزء والكل فى هذا الحكم فسادٌ فى الوضع ، كما لو فعله فى الأموال .

وللمجيب أن يقول : لم يتقرّر بالشريعة أن تكون بعض الجملة ككل الجملة وأنت تدعى فيه .

ألا ترى أن الجزء لا يكون كالكل فى حكم الكفارة فى تقدير أرشه، إلى غير ذلك ؟

وللمانع أن يقول : إنما امتنع التفريق بينهما فى حكم واحد فأما [ل٤٤ش] فى حكم / وحكم ؛ فيجوز ألّا يمتنع التفريق .

وللمجيب أن يقول : الكفارة حكم واحد وُجوبها ؛ وقد فرقت بين الجزء والجملة فيه ، وكذلك التقديرُ حُكم واحد ؛ وقد فرقت بين القليل والكثير فى التقدير ؛ ففرِّق فى التحميل .

---

(١) لعلها على نحو ما أثبتنا . (٢) فى الأصل : « حالتين » .

وللمانع أن يقول : الكفارة لحفظ حرمة الأرواح ، وكذلك فى كثير من الأرش ، فإن زاد على بدل النفوس لايجب فى غير النفوس وامتنع التقدير فى الحر للتقليل والتحقير؛ فأما تحميل العاقلة فلدفع الضرر عن الجانى إذا أخطأ ، وإذا قدرت العاقلة على تحميل الكثير: كان على القليل أقدر؛ فكان التحمّل أولى .

٤٠٦ — ومما عُد فى فساد الوضع :

أن يجعل المعنى لضد ما جعلته الشريعة له :

كن يقول فى المرتدة : إنها كافرة ، فلا تقتل كالكافرة الأصلية ؟

فيقول المدّعِي لفساده : إن صاحب الشريعة جعل الردّة جناية على الإسلام ، موجبةً لإباحة الدم ؛ فجعلها سببا لحقن الدم منازعةٌ للشريعة ومن شرّعها .

وأيضا : فإن الشرع قد فرّق بين الكفر الطارئ والأصلى فى الرجل ، وأنت تجمع بينهما فى المرأة ، والأصل أن التفرقة بينهما واجب بكل حال ؛ فمن جمع بينهما بحال فقد خالف الشريعة فى وضع القياس ، فكان فاسداً فى الوضع .

وأيضا : فإن التغليظ واجب فى الردة ، والتخفيف فى كفر الأصل ؛ فإذا جمع بينهما فى إسقاط القتل فيه فقد آثر التخفيف فى الموضعين وأزال التغليظ بالقتل ، والجناية على الدّين أبلغ من الجناية على النفس ؛ فإذا سوى بين الرجل والمرأة فى الجناية الموجبة للقتل بسبب النفس ؛ فالتسوية بينهما فى الجناية الموجِبة للقتل على الدّين أحق .

٤٠٧ — ومما عُد فى فساد الوضع :

أن يعلل بحكم شرعى لإثبات أمر حسى عقلى :

كمن يجعل الاستباحة بالنكاح، والتحريم بالطلاق: علَماً وعلة لإثبات الحياة فى الشرع ؟

فيقال : هذا وضع فاسد من وجهين :

أحدهما : أن الحياة تعلم حسا وضرورة ، والتحريم والإباحة تعلم حكما بظاهر الشرع ؛ فكيف يقف العلم به على الحكم بالشرع ؟

وأيضا : فإن الضرورة هى أصل الشريعة ؛ فمن يقف فيها على الشريعة فقد قلب الأصل فرعا ، والفرع أصلا ؟

وأيضا : فإن أحكام الشرع يُقتصر فى أكثرها على غلبة الظنون ؛ فكيف يستفاد بها ، ويرتب عليها مايجب به إزالة الظنون .

والمعلِّل أن يقول: لست أوجب بهذه العلة وجود الحياة ، أو وجوبها فى هذا المحل ؛ لكن الشرع لما اتبع ما ذكرت من الحكم هذه الصفة من العقل، فقيد الاشتباه ووجود الشك فى حصول هذه الصفة فى بعض المواضع علمت بوجود حكم الشرع فيه ، وجود هذه الصفة ؛ وإنما يمتنع ذلك أن لو أوجبت بهذا الحكم وجودَ أمر حسى عقلى بعد أن علمت أن علل الشرع غير موجِبة ؛ لكنها علامات وأمارات ؟

وأيضا : فإنى لم أوجب العلم لهذه العلة بوجود الحياة فى محل الخلاف ؛ لكن أوجبتُ عليه الظن ؛ فكنت موافقا لما بنى على غلبة الظنون فى أكثر أحكام الشرع ، ولو صرح صاحب الشريعة بمثله لم يمتنع .

ألا ترى أن الرسول عليه السلام لو قال لبعض الناس: إنى أوجب

عليك دخول دارى أو دارك فاعلم أن أباك أو أخاك حى ؛ أو هو فيها ، أو هو ميت ، أو طويل أو عريض ، أو قائم أو قاعد ، إلى غير ذلك من الصفات العقلية المحسوسة ؟

٤٠٨ — ومما عُد فى فساد الوضع :

أن يتمكن الخصم من جعل ما جعله علة للحكم أن يجعله لخلاف ذلك الحكم ، فيكون منه أوجب كذا أسقطه خصمه به :

مثل : أن يقول الاحتياط للصلاة أن يخرج المتيمم عنها عند رؤية الماء فيكون مؤديا للصلاة بأصل التيمم ، وهو الوضوء بالماء .

فيقول له الخصم : الاحتياط لها والمحافظة عليها لمن أوجب عليه إبطال ما تلبس به منها وأتى بالفعل علته منها ، فما به أوجبت الخروج منها أوجبنا الصبر عليها .

[ل٥٤ى] ومثله : فى تعليله لتقدير بدل العبد بالدية عند / الزيادة على الدية ؛ فإن كمال الدية يتبع الكفارة ؟

فيقول الخصم : لما أوجبت الكفارة فى العبد لم يجز تقدير له إيجابا للتفريق بين الحرّ والعبد ، وإسقاطاً للتسوية فى الزية والشرف بالجمع بين تقدير البدل وإيجاب الكفارة ، حتى لم يكن يبخس حظه من الأموال ؛ فإنه واقع بين الحر والمال ، وكنا وفّينا حق الأصلين ، ووفّرنا حق الشبهين .

٤٠٩ — ومما عد فى فساد الوضع :

أن يكون حكم العلة تسوية بين الأصل والفرع عند الكشف يكون الأصل على مضادة الفرع .

وسنذكر من ذلك جملة مقنعة فى أقسام القلب ـ إن شاء الله عز وجل ـ .

٤١٠ — ومما عُد فى فساد الوضع :

ما يمكن فيه تبديل الحكم بالعلة ، والعلة بالحكم ؛ وذلك لا يكون إلا فى العلل المأخوذة من أحكام الشرع ؛ لأن علل الشرع فى أكثرها يكون المعلول غيرَ العلة .

فأما عللُ العقل فإن العلة والمعلول فيها واحد على ما بيناه ؛ فلا معنى لدعوى التبديل فيها مع إقرار المعلِّل أنهما واحد .

ومثاله فى الشرعيات — تعليلهم فى جواز نكاح الأمة الكتابية بأنها جاز وطؤها بملك اليمين ، فصح نكاحها كالمسلمة ؟

فيقول لهم أصحابنا — إنما جاز وطؤها بملك اليمين لصحة نكاحها ؛ لا صحة نكاحها ؛ لجواز وطئها — يعنى به فى أصل المسألة ، وهى أصل العلة — فيبقى الفرع بلا دليل — وهى الكتابية — فإنه لا يمكن فيها أن نقول : صح نكاحها لجواز نكاحها لجواز وطئها بملك اليمين — بل يجب أن نقول : لمّا صح نكاحها وجب أن يجوز وطؤها بملك اليمين ؛ فلايستقيم ذلك فى الفرع ، فإنه موضع النزاع ؛ وهو صحة النكاح .

ومثله : قياس أصحابنا فى ظِهار الذمى : أنه لمّا صح طلاقه صحّ ظِهاره ، كالمسلم ؟

فيقولون فى المسلم : صحة الطلاق بصحة الظهار ، لا صحة الظهار[1] لصحة الطلاق ؟

ومثله : قياس أصحابنا فى المنع من التيمم بغير التراب : بأنه مما يستعمل فى اليدين إلى المرفقين ، فاختص بنوع كالماء ؟

(١) بالأصل أقرب أن تكون « الطلاق » .

فيقولون فى الأصل لم يختص بالماء لأنه إلى المرفقين ، لكن لمّا اختص بالماء وجب إلى المرفقين ، ولا يتم هذا فى التيمم ؛ لأنه لا ماء فيه .

٤١١ — وهكذا كل قياس جُعل حكمه فى الشرع من حكم آخر فى الشرع أمكن هذا فى أصل الاعتلال ، فيقع ذلك فى الفرع على النزاع ، أولا يوجد ذلك الاعتلال فى الفرع أصلا ، ولا يتصور مثل هذا الاعتراض فيما جعل المعنى من صفات الوجود والحس لكونه مكيلا ، أو مطعوما ، أو ذكوريّة ، أو أنوثية ـ أو حيوانا ، أو آدميا ؛ لأن هذه المعانى سابقة على أحكام الشريعة ؛ فلا يمكن الدعوى بأن هذا العقلى فى الأصل ثبت لثبوت الحكم الشرعى .

ومتى تُصور فى الأحكام الشرعية تُصوِّر فى كل ما ذلك وصفُه ، غيرَ أنه فى كثير منها ينتقض على أصل المعترض بهذا ، فمن تأمّله كفى نفسه شغل الانفصال بغير المناقضة :

مثال ما يقول أصحابنا فى نية الوضوء : بأنه عبادة تنشطر فى السفر فوجبت فيها النية ، كالصلاة ؟

قالوا فى الصلاة : إنها شُطِرَت لوجوب النية فيها ، لا وجوبِ النية لشطرها ؟

فقيل له : لو كان شطر الصلاة لوجوب النية ، لوجب شطر الزكاة ، والصوم ، والاعتكاف ، والحج ـ وسائر الكفارات ؛ لوجوب النية فيها كلها ؟!

٤١٢ — واعلم أن هذا ليس من باب فساد الوضع ، لكنه ضرْب من المنع فى الأصل، للعلة المدعاة ـ إن صح ـ وهو غير صحيح أيضا مدما ، وهو المنع الذى

يستعمله نظار سمرقند ، وهو من متاع الزمَني يتعلق به مثل هذا المنع ما ضعفت بجريه ولم ينبعث للتصرف فيما يرد عليه ويورد .

وكثيرا ما كان يستعمله القاضى أبو الهيثم نُصْرةً لأهل الكوفة فيقول : لم قلت إن المعنى لحكم الأصل ما ذكرت ؛ فإنى لا أسلم أن الموجب لهذا الحكم - فى الأصل - ما ذكرت فدل عليه ، وإلا فهو ممنوع أشد المنع .

وهذا صورة تبديل العلة بالحكم ؛ فإنه يقول فى الأصل : ليست العلة للحكم ما ذكرت ؛ بل ما ذكرتَ هو الحكم لا العلة ؛ فلم يجب الحكم لما ذكرت من الحكم .

[ل٥٤ش] وإن كان يدعى أن الموجِب لما ذكرت / من العلة هو ما ذكرت من الحكم فى الأصل ؛ فبان بهذا أن هذا منع عن علة الحكم فى الأصل أن يكون الحكم لما فيه ؟

وهذا من أضعف الأسئلة على علل الشرع .

٤١٣ — والوجه فى دفع هذا الاعتراض أن يُحقق المعترض به معنى القياس فى الشرع؛ فإن فُهِم وتركه ، وإلا وجب الإعراض عن مناظرته ؛ فإنه لا يكون من أهل النظر والجدال ، فضلا من أن يعد كلامه سؤالا .

٤١٤ — وتحقيق القياس فى الشرع أن يُجعل شرط صحته جَرْيه على أصول الشريعة ، وسلامته مما يدفعه من نص بكتاب أو سنة أو إجماع ، أو قياس أقوى منه ، وسلم من القول بموجبه ، أو منع بأحد الأصلين ، أو على الأصلين .

فإذا وُجِدَ شرطه صحّ ، ولا يسقط بأن يقول الخصم : ليس هو علة هذا الحكم ، أو دل على أن الحكم له ؟

برهانه : أنه لو دل المعلِّل على صحة اعتلاله بأقوى دليل ، وأقر الخصم بقوة ذلك الدليل ، ثم وُجد له نقض بأصل من أصول الشريعة ، لم ينفعه ذلك الدليل مع قوته بإقرار الخصم ؟

يؤيد هذا أنه لا شيء يورَد عليه فيمنع به عن صحته بعد سقوط المطالبة بالعكس بعد الطرد ، إلا وما يُورده ؛ فبان أن هذا من أصول الشريعة مضاد لما قلت من العلة ؛ فإذا سلم من ذلك وجب الانقياد له .

٤١٥ ـ فإن قيل : وبماذا يُعلم سلامته على الأصول ؟

قيل : بألا يتمكن الخصم من إيراد ما يدفعه ـ إن كان به يجادل خصما ـ أولا يجد فى أصول الشريعة ما يدفعه ـ إن كان مجتهداً ـ فى تصحيح حكم به .

٤١٦ ـ فإن قيل : إذا طالبه الخصم بتصحيحه ، وَجَب عليه تصحيحه ، بالدلالة مع خصمه ، فقد جاء ما قلنا إن له أن يقول : لم قلت : إن الحكم لهذا ؟

قيل : يكفيه اتفاقهما على القول بالقياس ؛ فإذا كان كلامه مع من يقول بالقياس ، كفاه أن يريه صورة القياس فى هذا الذى تعلق به ؛ فإذا كان خصمه قد أقر بقياس فى الجملة ـ وهذا فى صورة ذلك القياس ـ لزمه قبوله ، أو الدفع له بأحد ما ذكرناه ؛

وإن كان كلامه مع من لا يقول بالقياس لم يتمكن من الكلام فى هـــذا الفرع ؛ فإن الفقهاء اتفقوا أنهم لا يناظرون فى الفروع مَن ينفى القياس ، ولا مَن ينفى خبر الواحد ، ولا من ينفى القول بصفة العموم أو الأمر ويتوقف على الألفاظ ، حتى إذا كان نافيا لدليل الخطاب فبنى كلامه عليه : استضعفوا نَظَرَه ، إذا التجأ فى نظره مع الخصم إليه !

٤١٧ — فإن قيل: فهل للخصم أن يطالب القائس بأن يريَه سلامة قياسه على الأصول؟

قيل : ليس عليه أكثر من أن يريه صورة القياس ؛ فإذا أراه ذلك؛ فعلى الخصم إيرادُ ما يدفعه به ؛ لأنه لو أراه سير الأُصول واستقراءها فإنه ليس فيها ما يدفعه نفى الخصم أن يقول : إنك تريني ما تدفعه دونَ ما تدفعه ، ويكفى فى الدفع : دافع واحد ؛ وذلك سهل على الخصم إيراده، إذا وَجَد إليه سبيلا ؛ فإذا لم يتمكن من إيراده : عُلِم أنه فاقد الدفعة ، فلزم المصير إليه .

وهذا بمنزلة المعجزة يأتى بها المدعى للنبوة والرسالة فى أن ليس عليه جمع ما لا يدفعها من المعارضة وغيرها من أنواع الطعن ؛ لكن على ما ينكر دعواه ، وكونها معجزة : أن يورد الدافع لها وإن كان دفعا واحداً ؛ لأن ذلك يقرب على المنكر لها — إن كان صادقا فى إنكارها؛ ومتى لم يمكن أحد على وجه الأرض من إيراد ما يدفعه عن دعواه أومعجزته: عُلِم صحة برهانه وصدقُه فى دعواه .

كذلك هنا القائس يدعى قياسه معجزة فى حكم حادثته؛ فإذا لم يتمكن الخصم ، ومن ينكر حكمه من دفعه بشىء من أنواع الدفع : عُلِم صدقه فى دعواه وبرهانه عليها .

٤١٨ — فإن قيل : متى بيّن الخصم دفعاً فى أصل القياس أن الحكم تعلق بغير ذلك المعنى لا به ؛ فقد اضطر القائس إلى تصحيح معناه بالتقديم عليه بأى وجه كان ؟

قيل : لعَمْرى إنْ بيّن أن الحكم لم يتعلق به : كان قدْحا يجب عليه الخروج عنه .

فأما إذا قال : هذا الحكم تعلق فى الأصل بغيره ؛ فليس هذا بقدح ؛ [ل٤٦ى] لأن القائس لم يدّع فى الأصل أن الحكم لم يتعلق إلا / بمعناه ؛ بل جوّز تعلقه به وبغيره .

وإن كثر عدد ذلك الغير ؛ فإن الحكم الواحد قد يثبت بمعانٍ وأدلة ـ إلا أن يتفق الخصمان : أن لا علة فى الأصل إلا واحدة ؛ فحينئذ يجب عليه تصحيح معناه بالتقديم على غيره ، وإفساد كل غير يُدعى فى مقابلته ـ كما فى علة الربا ـ لما وقع الاتفاق على أن الحكم فى الأصل الواحد من المعانى ، لا غير .

فكل من يدعى لذلك الحكم علة وجب عليه إفساد ماسواه ، وتقديم معناه على كل ما تمكن من المعانى .

٤١٩ ـ فإن قيل : فهلا قلتم فى علل العقل مثل هذا ؟

قيل : لا نقول مثل ذلك فى علل العقل ؛ فإن الحكم العقلى إذا علل بعلة كان هو نفس العلة ؛ فلا تكون غير تلك العلة ؛ فإذا نوزع فيه وجب عليه البيان كما قلنا فى علة الحكم وقع الاتفاق على أن ذلك الحكم فى الشرع غير معلل بأكثر من معنى واحد .

وأيضا ـ فإن علة الحكم فى العقليات لا تقبل ، ولا تعلم صحتها إلا بطريق القطع ؛ فجازت المطالبة بالإبانة عن تعلقه بها إلى أن تعلم .

ولو طُولب بمثل هذا فى فروع الشريعة عند الاجتهاد والاختلاف لطولب بما يوجب القطع والكشف عنها على وجه يزيل به الطعن ؛ وذلك محال فى مواضع الاجتهاد فى فروع الشريعة بالإجماع .

وبالله التوفيق .

٤٢٠ ـ فإن قيل : قد اقتصرتم إذاً على مجرد الطرْد فى علل الشرع ؛ وقد قلتم فى العلل العقلية : الاقتصار فيها ، وفى المعرفة بصحتها على الطرد والعكس غير جائز حتى يَدُل على الطرد والعكس دليل على صحتها ؛ فكيف كان مجرد الطرد فى علل الشرع دليلَ صحتها ؟

وأكثر ما فى علل الشرع ألّا يشترط العكس فى صحتها ، كما يشترط فى علل العقل ، فكيف اكتفيتم بمحض الطرد فى المعرفة بصحتها ؟

ولو ساغ هذا لم يمتنع لكل من سوّى طرداً على مذهبه أن يكون مقيما للدليل على ما صار إليه ـ ولزم فى العقليات إذا جمع بين الطرد والعكس فى شىء وادّعاه علة عقلية أن يكون مقيما لما ادّعاه من الحكم عليه وحجّة .

وإذا لم يجد هذا ، لا فى العقل ، ولا فى الشرع ، بَانَ أنه لابد من زائد على الطرد حتى يُعْـ به صحة القياس فى الشرع .

كما لابد من زائدٍ فى العلم بصحته فى العقل على الطرد والعكس .

قيل : لافصْل بين العقلى والشرعى فى أنه يُعلم صحة كل واحد بما يزيد على الطرد والعكس فى العقليات ، وعلى مجرّد الطرد فى الشرعيات ، حتى لو ضُم العكس إلى الطرد فى الشرعيات لم يعلم بذلك القدر أيضا صحته ؛ لكن الذى به يعلم صحة العقلى أمر زائد ، وهو ما قدمناه فى أول الكتاب.

والذى به يُعلم فى الشرع صحته ألّا يدفعه بعد الطرد ، وصورة القياس دافع من الشرع ولا من العقل ، وقد كشفنا عن هذا الفصل بما يغنى عن رده .

فأما أن يعلم فى العقل ضرورة صحة كون القياس قياسا فليس ذلك

شرطه ؛ بل إذا علم بضرب من البرهان ، وهو ما ذكرنا قبل : وقعت الكفاية في العلم بصحته ، وإن لم يكن ذلك العلم ضرورة كذلك ، إذا غلب الظن من طريق الظاهر ألّا دافع له بأحد ما ذكرناه من الأصول : وقعت الكفاية في الحكم بأنه قياس ، وإن لم يعلم قطعا أنه موجب كذلك الحكم لا محالة ؛ إذ لا سبيل إليه في أكثر مُفصَّلات أحكام الشرع .

٤٢١ — فإن قيل : فما الذى دلكم — سوى الطرد — على أصول الشريعة على صحة القياس ، حتى يبين لكم أنه لابد في تصحيح القياس الشرعى عن واحد منه ؟

قيل : ومتى وافقنا على القول بالقياس كان ذلك الوفاق أبلغ من كل دليل يدل على صحة القياس ؛ فإنه إنما يحتاج إليه مع من ينفى القياس .

وأنا أكشف لك عن بعض ما يُستدل به في الوصول إلى المعنى الذى به يقع القياس ؛ ثم أبينُ أنه مع جميع مَن يستدل به عليه لابد من الطرد الذى قلت إنه يكفيه في وجوب الحكم به بعد تسليم نتيجة[1] القول بالقياس :

فمن ذلك — أن يكون النص وارداً به ، كقوله تعالى : ﴿ لِكَيْلَا تَأْسَوْا عَلَى مَا فَاتَكُمْ ﴾ [من الآية ٢٣ / ٥٧] .

وقوله تعالى : ﴿ مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ ﴾ [من الآية ٣٢ / ٥] .

وقوله تعالى : ﴿ كَيْلَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنكُمْ ﴾ [من الآية ٧ / ٥٩] .

[ل٤٦ش] بعد قوله تعالى : ﴿ مَّا أَفَاءَ / اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَىٰ ﴾ [من الآية ٧ / ٥٩] .

---

(١) في الأصل أقرب إلى أن تكون « شيجه » .

وأمثال - قوله تعالى : ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ مَوْلَى الَّذِينَ آمَنُوا﴾ [من الآية ١١ / ٤٧] .

وقوله تعالى : ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ﴾ [من الآية ٦٢ / ٢٢] .

وقوله تعالى : ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا اتَّبَعُوا الْبَاطِلَ وَأَنَّ الَّذِينَ آمَنُوا اتَّبَعُوا الْحَقَّ مِنْ رَبِّهِمْ﴾ [من الآية ٣ / ٤٧] .

وقوله تعالى : ﴿لِنُخْرِجَ بِهِ حَبًّا وَنَبَاتًا﴾ [١٥ / ٧٨] .

وقوله تعالى : ﴿وَنُسْقِيَهُ مِمَّا خَلَقْنَا أَنْعَامًا وَأَنَاسِيَّ كَثِيرًا﴾ [من الآية ٤٩ / ٢٥] .

ومثل - قوله تعالى : ﴿وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ﴾ [من الآية ١٩ / ١٠] .

وقوله تعالى : ﴿وَلَوْلَا أَنْ يَكُونَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ [من الآية ٣٣ / ٤٣] .

وقوله تعالى : ﴿وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ﴾ [من الآية ١٠ / ٢٤] .

ونحو ذلك من حروف العلل المذكورة فى كتاب الله سبحانه ، مما يطول تعداده .

٤٢٣ — ومن السنة :

قوله عليه السلام لمّا قال : « أينقص الرطب إذا يبس ؟ قالوا : نعم ، قال : فلا إذاً »[١] - فى المنع من بيع الرطب بالتمر .

وقوله عليه السلام : « إنها ليست بالحيضة ؛ إنما هى ذا عرض ، أو عرق انقطع »[٢] .

---

(١) انظر هامش رقم ٢ من صفحة ٢٤٤ .

(٢) ورد بصيغ أخرى . أخرجه البخارى : وضوء ٦٣ - ابن حنبل ج ٦ / ٣٠٤ ، ٣٢٣ ، =

وقوله عليه السلام : « إنما هى ركضة من ركضات الشيطان »[١] .

وقوله عليه السلام : « إنما الولاء لمن أعتق »[٢] .

وقوله عليه السلام : « إنما الأعمال بالنيات »[٣] .

وقوله عليه السلام: « لست كأحدكم؛ إنما يطعمنى ربى ويسقينى »[٤] .

وقوله عليه السلام : « إنما أنا بشر مثلكم أنسى كما تنسون ؛ إذا نسيت فذكرونى ؟ »[٥] .

وقوله عليه السلام : « إنما نهيتكم عن ادخار لحوم الأضاحى لأجل الدافّة » ثم قال : ألا فكلوها وادخروا منها ما أنهر الدم وأفرى الأوداج فكلوا ، إلا ما كان من سن ، أو ظفر » .

ثم علل فقال : « وسأخبركم عن ذلك :

أما السن ـ فلأنه عُضو ـ وفى بعضها : فلأنه عَظْم .

وأما الظفر : فلأنه مُدَى الحبَش »[٦] .

= وأيضا البخارى : حيض ٨ ، ١٩ ـ ومسلم : حيض ٦٤ ـ وأبو داود : طهارة : ١٠٨ ، ١١٠ ـ والترمذى : طهارة ٩٣ والنسائى : طهارة : ١٣٣ ، ١٣٤ ، ١٣٧ ، وحيض ٤ ، ٦ وابن ماجة طهارة : ١١٥ ، ١١٦ ـ والدارمى وضوء ٨٠ .

(١) أخرجه أبو داود : طهارة ١٠٩ ـ والترمذى : طهارة ٩٥ ـ الدارمى وضوء ٩٤ ـ مالك حج : ١٢٤ وابن حنبل ج ٦/٤٣٩ ، ٤٦٤ .

(٢) سبق تخريجه . انظر هامش رقم ١ من صفحة ١٨٤ .

(٣) انظر هامش٢ من صفحة ٩١ .

(٤) ورد بصيغ أخرى : « إنى أبيت يطعمنى ربى ويسقينى » أخرجه البخارى : صوم ٤٩ ، ٥٠ وحدود ٤٣ ، محاربين ٢٨ ، تمنى ٩ اعتصام ٥ ـ مسلم صيام ٥٧ ، ٥٨ ، ٦٠ ، ٦١ والترمذى صوم ٦١ والدارمى صوم ١٤ وابن حنبل ٢/٢٣ ، ٢٣١ ، ٢٣٧ ، ٢٤٤ ، ٢٥٧ ، ٢٦١ .

(٥) للحديث صيغ أخرى ورقمه فى الكنز الثمين ١١٢٧ رواه ابن حنبل عن ابن مسعود رضى الله عنه .

(٦) أخرجه مسلم: جنائز ١٠٦ وأبوداود : أشربة ٧ ـ والترمذى: أضاحى ١٤ والنسائى: جنائز ١٠٠ ، ضحايا : ٣٦ ـ فرع : ٢ ـ أشربة ٤٠ وابن ماجه أضاحى ١٦ ـ الدارمى أضاحى : ٦ ـ مالك فى الموطأ : أضاحى (٦ ـ ٨) ابن حنبل ٣/٢٣ و ٥٧ و ٦٣ و ٦٦ و ٨٥ و ٢٣٧ و ٢٥٠ و ٣٨٨ ـ ٥/٧٦ ـ ٣٥٠ (٣٥٥ ـ ٣٥٧) و ٣٥٩ ـ ٦/١٨٧ و ٢٠٩ و ٢٨٢ .

٤٢٣ — وقد يكون النص وارداً باسم مشتق من معنى :

نحو قوله تعالى: ﴿ الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ ﴾ [من الآية ٢ / ٢٤] .

وقوله تعالى : ﴿ والسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ ﴾ [من الآية ٣٨ / ٥] .

وقوله تعالى : ﴿ إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا ﴾ [من الآية ٣٣ / ٥] .

وما روى : أنه زنى ماعِزٌ فرُجِمَ[١] .

وسها رسول الله صلى الله عليه وسلم فسجد[٢] .

وقوله « فى سائمة الغنم : زكاة »[٣] .

٤٢٤ — وقد يكون تنبيها بالأدنى على الأعلى :

كقوله تعالى : ﴿ فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ ﴾ [٧ ، ٨ / ٩٩] .

ومثله : حديث عمر رضى الله عنه حين سأل الرسول عليه السلام عن قُبلة الصائم ؟ فقال : أرأيت لو تمضمضت ؟ »[٤] .

---

(١) ورد الحديث بصيغة أخرى: « وأقر ماعز عند النبى صلى الله عليه وسلم بالزنا أربعا » أخرجه البخارى أحكام ٣١ ـ والنسائى حدود : ٥ .

(٢) ورد بصيغة أخرى : « أن الرسول صلى الله عليه وسلم سها فسلم فى الركعتين » أخرجه ابن ماجه إقامة ١٣٤ ـ انظر أيضا الترمذى : صلاة ١٧٤ .

(٣) انظر « باب فى زكاة الغنم » الدارمى : زكاة ٤ وأيضا ابن ماجه زكاة : ٢ .

(٤) ورد حديث : « فتمضمضت واستنثرت ثلاثا » أخرجه النسائى : طهارة ٨٢ ـ انظر أيضا فى المضمضة والاستنشاق والاستنثار : البخارى : وضوء : ٧ و ٢٤ و٢٨ و ٣٨ و ٣٩ و ٤١ و ٤٢ و ٤٦ وغسل ٥ و٧ و ١٠ ـ مسلم : طهارة : ٣ و ٤ و ١٨ وأبو داود طهارة ٥١ ـ وللترمذى طهارة ٥٢ ، والنسائى : طهارة ٦٧ ، وابن ماجة طهارة ٦ ، والدارمى : وضوء ٧ ومالك : والموطأ : طهارة ١ وابن حنبل ١ / ٥٨ .

فنبه بالمضمضة مع تقديمه نزول الماء إلى الجوف على حكم القُبْلة إذا لم يكن معها إنزال .

ومثله :

قوله عليه السلام : « أرأيت لو كان على أبيك دين ؟ أكنت تقضيه .. » الخبر[1] .

٤٢٥ — وقد يُدَل على العلة بالحال ؛ فيستدل بالحال على علة الحكم :

كنهيه عن قتل النساء : حين رأى عليه السلام امرأة مقتولة في المعترك[2] ؟

فعلمنا أنه إنما نهى عن قتلهن لفقد النُّصرة فيهن ؛ حتى إذا قاتلن حل قتلهن بالإجماع .

٤٢٦ — وقد يكون الحكم مُحالا على سبب ، أو سؤال ؛ فيكون السبب علة فيه :

كإيجابه عليه السلام للكفارة على الأعرابي حين سأله عن مواقعته امرأته في نهار رمضان[3] .

ومثل ـ رده صلى الله عليه نكاح خنساء حين كرهت[4] . فصارت كراهتها علة في الردّ .

---

(١) للحديث صيغ أخرى : النسائى : مناسك ١١ قضاة ١٠ ـ الدارمى مناسك ٢٤ ابن حنبل ١/١٢ ، ٦/٤٢٩

(٢) ورد في الموطأ : « نها رسول الله صلى الله عليه وسلم الذين قتلوا ابن حقيق عن قتل النساء والولدان » جهاد ٨ وورد الحديث أيضا بالصيغة التالية : « فنهى ونهى ثم نهى عن قتل النساء والصبيان والولدان » أخرجه أبوداود : جهاد ١١ وابن ماجة : جهاد ٣٠ والدارمى : سير ٢٥ ومالك في الموطأ : جهاد ٩ وابن حنبل ٢/٢٢ ، ٢٣ .

(٣) انظر باب كفارة من أتى أهله في رمضان : أبو داود : صوم ٣٧

(٤) ورد الحديث في البخارى بصيغة أخرى وهى«إذا زوج ابنته وهى كارهة فنكاحه مردود» أخرجه البخارى نكاح : ٤٣ .

ومثله ـ ما ذكرنا من جعل السهو علة فى السجود .

وجعل الزنى مع الإحصان علة للرجم .

٤٢٧ — وقد يرد النص فى محكوم يكون فيه معانٍ يعلم من النص تعليق الحكم بأقواها :

كمن يسرق ، ويقذف ، ويشرب ، ويقتل ، ويكذب أمَرَ صاحب الشرع بقتله ؛ فإذا علمنا أن مجموعها ليست هى العلة فى إباحة دمه ، جعلنا أقواها علة فيه .

٤٢٨ — وقد تكون علة الحكم أظهر لمعانى المنصوص على حكمه : كالحلاوة فى السكر ، والتمر .

والطُّعم فى البر .

والرِّق فى العبد والأَمَة .

وقد يضرب صاحب الشريعة المثل بأمر فيجعل منه العلة للحكم :

كقوله عليه السلام : « لعن الله اليهود ، لعن الله اليهود :
حُرِّمَتْ عليهم الشحوم ؛ فباعوها وأكلوا أثمانها »[1] .

٤٢٩ — وقد يوجد من الإجماع لحكم علة أجمعوا على تعليله بها كتبليغهم حدَّ الشرب ثمانين بعلة أنه فى الغالب ، إذا سكر هذى ، وإذا هذى افترى .

فأوجبوا على من يشرب المسكر حد المفترى .

ومثله :

إجماع الصحابة رضى الله عنهم على وجوب الضمان على عاقلة الإمام .

كما روى من حديث عمر رضى الله عنه أنه استشار الصحابة

---

(١) رواه ابن عباس . انظر الكنز الثمين رقم الحديث : ٢٩٨٧

رضى الله عنهم فى المرأة التى أجهضت داء بطنها ، حين بلغتها رسالة عمر رضى الله عنه وهى ترتقى سلما فسقطت وأجهضت داء بطنها ؛ وعلمت الصحابة رضى الله عنهم أن ذلك كان من خوفها عن عمر . فأوجب علىّ رضى الله عنهما الضمان على عاقلة عمر رضى الله عنه ؟ فسكتوا على حكم علىّ عليه السلام بعد أن قالوا بخلاف ما قال ؟[1] .

[ل ٤٧ ى] فجعل ذلك الخوف من فعل عمر رضى الله عنه / سببا وعلة للضمان عليه فى عاقلته ؟ !

وقد قيل : إن هذا الإجماع لايتم مالم يُعلم رجوع من قال قبله بخلافه إلى وَفق قوله .

٤٣٠ — وقد يُعلم كونُ حكم الإجماع معللا بعلة معينة لايجوِّزون لذلك الحكم علة غيرها ، ولا يجدون سبيلا إلى غيرها ؛ فتعلق الحكم بها على الطرد والعكس فتصير علة لذلك الحكم لايجوز غيرها .

كوجوب الرجم بعلة الزنى مع تقدم الإحصان ؛ فلا يعلم للرجم علة موجبة غير هذه العلة المبينة من وصفين ؛ فمتى وجد الوصفان : ثبت الحكم . وإذا فقدا ، أو أحدهما : انتفى الحكم — وما هذه صفة من صفته[2] لعلل يكون حكمه حكمَ ما أُخذ منه ؟

بأن كان مأخوذاً من كتاب أو سنة مقطوع بها : وجب القطع على العلة أيضا .

وإن كان غير مقطوع بأصلها ؛ فكذلك هى ؟ !

---

(١) وردت أحاديث أخرى فى إجهاض المرأة مثل : « نطحت إحداهما الأخرى فأجهضتها » ، أخرجه ابن حنبل ٥/١٧٣

(٢) فى الأصل : « صفة » .

ولهذا أقدمت على مالا ينعكس منها ؛ لأن مالا ينعكس يجوز تعليق الحكم بغيرها ؛ فلا يقع القطع بكونها علة الحكم ـ وفيما لا علة له غير هذا المطرِد المنعكس ـ لايجوز غيرها .

فكان المنعكِس هو المعلوم تأثيرُه دون مالا ينعكس ، فإنه يجوز أن تكون موجبة ومؤثرة غيره .

ولهذا لم يُشترط فى علل الشرع العكس ، فإن ذلك يوجب فى أكثر المسائل : أن تكون كل مسألة مختصة بعلة لايشاركها فى حكمها غيرها ؟

٤٣١ — وقد يكون الحكم ثابتا فى أصل لاتُعلم علته فيقسم ويبطل كل مايذكر فيه من العلة إلا واحد لا يأتى عليه الفساد بوجه ؛ فيصير علة مستورة تحت القطع بأن الحكم فى الأصل لتلك العلة . »

ثم إن كان فى الأصل مقطوعا بثبوته كانت العلة كذلك ؛ وإن لم يكن فكذلك .

٤٣٢ — وقد لا يكون فى حكم الأصل شىء من هذا ؛ لكن يكون الأصل موصوفا بأوصاف يمكن جعلُ واحد من تلك الأوصاف ، أو اثنين أو ثلاثة ، أو أربعة ، أو أكثر : علة لذلك الحكم ؛ فيردّ إليه الفرع ؛ بما يسلم منها فى ذلك للحكم .

هذه وجوه يمكن التوصل بها إلى معرفة علة الحكم فى الشريعة وغيرها وجوه يطول الكتاب بذكرها — غير أن شيئا منها لايوصّلنا إلى المعرفة بكونها علةً مالم يسلم على أصول الشريعة ؛ فإذا سلمت ولم يدفعها منها دافع — إذ ذاك — علم صحة كونها علة ، وقياسا .

واستغنَى الناظر مع الخصم عن تصحيحها بشىء ، سوى جَرْيها على

أصول الشريعة سليمة ، غير مدفوعة بشيء منها ؟

فسقط عند هذا البيان سؤال مَن يدفع العلة بقوله :

لم قلت : إن العلة لهذا الحكم ماذكرت — أو ماله يجوز أن يكون أحد الأمرين من الحكم والعلة مبدلا بصاحبه ؟

ولعلنا إذا صرنا إلى الكلام فى أقسام القلب زدنا وضوحا لفساد مايضاهى هذا الاعتراض .

إن شاء الله عز وجل

٤٣٣ — ومما عُد فى فساد الوضع :

أن تأخذ نفس المسألة بعباراتها فتجعلها علة بالرد إلى نفس المسألة بعينها ، وتضيف إليها ما له مثل حكم مايدعيه فى موضع النزاع من مواضع الاتفاق :

كن يقول فى وجوب الوضوء بمس الذكر : إنه مس ذكره فصار كما لو مس وبال .

أو قال فى بيع الكلب : إنه باع كلبا فلايجوز كما لو كان مغصوبا .

أو قال فى القهقهة فى الصلاة إنه يقهقهه فى الصلاة ، فبطلت طهارته ، كما لو انقضت مدة مسحه على الخف مع القهقهة .

أو قال : لأنه مال الصبى فلا زكاة فيه ؛ كمال الصبى الذمى .

أو مسح رأسه قبل غسل وجهه ؛ فلا يجوز كما لو توضأ القدير أو محل الاختصاص — أو تعيين القدر ؟

فهل يكون هذا جوابا يدفع به القلب ؟

فنهم — من قال : هو جواب صحيح فى دفع القلب والعلة فيه ما ذكرنا من أنه فى غير موضعه .

ومنهم — من قال : ليس يندفع بمثله القلب — وهو الصحيح ، لأنه لاقصد للمعلِّل فى اعتلاله إلا إثبات ما نفاه القالب عليه بقلبه السؤال من القالب فى ابتداء المسألة اختص بما جعله حكم قلبه .

ولأن ما نفاه بقلبه مؤثِّر فى موضع الخلاف،بل هو نفس الخلاف ؛ فلامعنى للهرب منه بتغيير العبارة .

ولأنه لو لم يصح هذا النوع من القلب مع تصريحه بمحل النزاع لم يصح قلب لقياس من أصل واحد فى الشريعة .

لأن القلب الذى هو على مضادِّه لفظه اعتلاله فى حكم لايتصور قط من أصل واحد ؛ وإنما يكون ذلك من أصل آخر ، فيكون إذ ذاك صورةَ النقض .

وقد اتفق النظّار على ثبوت قلب لايتأتى به نقض الاعتلال ؟ ومَن دَفَع هذا النوع من القلب فقد خالف هذا الإجماع ، ولا سبيل إليه .

[ل٤٧ش] ٤٣٤ — ومنها — أن يكون القلب مبهما فى الحكم / وهو ماذكرنا من قلب التسوية . فجوابه ماذكرنا ، من أن المبهم لايدفع المفسَّر ؛ فلا معنى لإعادته .

ومنها — أن يكون القلب بتغيير شىء من أوصاف الاعتلال ؛ أو زيادة ، أو نقصان ؟

فجوابه : أنك لم تورد فى القلب الاعتلال على ما وضعه المعلل من أوصافه؛ أو حكمه ؛ فيكون معارضة لاقلبا ؟

فجواب ما يُجاب به عن المعارضة ؛ لأنه قادح فى نفس الاعتلال منه !

واعلم — أن كل مَن نصب علة مبهمة الحكم ابتداء تيسّر قلبه بحكم

مصرح ـ ولا جواب له إلا بدفع الفرض من السائل ؛ وبنحو ذلك الجواب لا يسقط القلب ـ إذا كان مؤثرا فى موضع الخلاف ـ بل يكون حكم ذلك القلب مقصود المسألة .

وإنما فرّ المسئول إلى الإبهام فى الحكم : لما يتعذر عليه من التصريح بحكم المسألة ـ فلم يَصِرْ عجز المسئول عن التصريح بحكم العلة عيبا على السائل فى قلبه :

ومثاله :

تعليلُ من يشترط الصوم فى الاعتكاف بأنه لُبْثٌ فى مكان مخصوص ؛ فلا يصحّ دون قرينة ـ كالوقوف ؛ فإذا قلبه السائل بأنه لا يشترط فيه الصوم ، كالوقوف .

فإذا قال المعلل للقالب : هذا فرض مسألة علىّ ، فإن اعتلالى فى حكم على الجملة ، وأنت تقلب فى حكم التعيين : ظهر عجزه ؛ لأنه عما صرح به القالب فى حكم القلب : وقع السؤال والنزاع فيه ؛ فكان القالب أسعد حالا بذلك الاعتلال من المعلل وهو يكثر الشغب فى هذا الفصل وأنواعه بين الخصمين فى النظر .

ومَنْ وقف على ماحققناه : هان عليه الأمر فيه .

وبالله التوفيق .

٤٣٥ — ومنها ـ أن يتصرف القالب فى حكم العلة عند القلب فيحصر بحكم القلب على بعض ما كان من حكم العلة ، أو يَعدِل به عن مقصود المسألة مثل :

قولنا فى ظهار الذمى : من صح طلاقه صح ظهاره ؛ كالمسلم .

فيقول القالب : وجب إذا شبه المرأة فى ظهاره بمن يعتقد إباحتها

ألا يقع التحريم ؟ كالمسلم إذا شبه المرأة بزوجة أخرى له ؟

فجوابه — أن هذه علة أخرى زائدة فى الأوصاف على علتى مخصصة فى الحكم موجبة لبعض ما أوجبته باعتلالى ؛ لأنه تعليل فى المجوسىّ يظاهر على زوجته ، والخلاف فيه دون اليهود والنصارى . وعلتى تتناول جميع هؤلاء ؛ فلا يكون ماقلبه قلبا لها ، ولا مما لو تركته عن اعتلالى : ضرّنى فى تناوله لموضع الخلاف ؛ فأقصى مافيه : أن الاستدلال به فيه ، ولا يخرج استدلالى عن سلامته فى موضع الخلاف .

بلى ، لو عيّنت الكلام فى المجوس ، أو ذكرته مع غيره لم يكن لى إسقاط ذلك عن عموم علتى فى الحكم .

فأما إذا كانت العلة فى حكم والقلب فى حكم آخر :

مثل — أن تقول فى صحة البناء على الجمعة : أن من له الدخول فى ركعتى الظهر له أن يبنى فيتمها أربعا كالمسافر ، ينوى القصر ثم الإتمام فيقلب بأنه لا يبنى بخروج الوقت كالمسافر ، نظر فيه ؛ فإن كان حكم القلب بعض حكم الاعتلال ، ولا يؤثر فى موضع الخلاف ، فلا يضره كما بينا فى فصل الظهار .

وإن كان يؤثر فى الخلاف كما ذكرنا [١] فإلى جمعة [١] ؛ فهو الذى تكلمنا فيه لأن الخلاف فى خروج الوقت ؟ هل يصح البناء .

وإن أطلق المعلل علته عن ذكره فيكون صحيحا أولا ، على مابيناه .

٤٣٦ — ومنها — أن يدفع قلبه بنوع من الفرق فهذا ينظر فيه : فإن كان صريحا ؛ فلا فرق يقدح فى القلب إلا وهو قادح فى الاعتلال ؛ فلا يكون صحيحا :

(١) فى الأصل : « فى الجمعة » .

مثل :

أن تقول فى مسح الرأس : إنه عضو من أعضاء الطهارة ؛ فلا يقدّر بالربع .

فيقول : لا يكون بقدر الاسم كسائر الأعضاء .

فيقول المفرق : سائر الأعضاء مقدرة بالشرع ؛ فلذلك لم يجز التقدير فيه بالاسم ، وفى الرأس لم يوجد التقدير من الشرع ؟

فيقول القالب : فسبيلك ألّا تسقط التقدير فيه بالربع ؛ ثم تقدره بالاسم ، وليس واحد منهما موجوداً فى أصل الاعتلال ؛ فيكون هذا الفرق قادحا فى الجمع ؛ لأنه فرّق من حيث جمع :

وهو كمن يستشهد بشاهدين فى ألف درهم له على رجل فشهد له بالألف ؛ ثم استشهد الشهود عليه أولا بهما فى الألف على المدعى الأول ؛ فأراد المدعى جرحهما ليُسقط عن نفسه الألف ؛ فجرحهما بنوع من الفسق ؛ فقد قدح فيما له وعليه جميعا ، وسقط الحقان معا ، ولا سبيل له إليه ما دام يريد ثبوت حقه بهما ؟

كذلك القدح بالفرق فى القلب الصريح : قدح فيه ، وفى الاعتلال الذى نصبه أولا ؟ فليس له ذلك وهو مريد لصحة اعتلاله .

[ل٤٨ى] ٤٣٧ — فأما إذا كان / القلب مبهمَ الحكم :

مثل : قلب التسوية وغيره ؛ فيصح فيه الفرق لا من حيث وقع فيه الجمع .

مثاله :

تعليلُنا فى ذكاة مالا يؤكل لحمه بأنها ذكاة لا تبيح اللحم ؛ فلا تُطَهِّر الجلد ؛ كذكاة المجوس .

فيقول القالب : وجب أن يستوى فيه ما يؤكل وما لا يؤكل كذكاة المجوس .

فيقول المعلل فى الفرق : إنما يستوى فى ذكاة المجوس ؛ لأن الذكاة غير مُبيحة للحم؛ فالمأكول وغيرُ المأكول فيه سواء ؛ وليس كذلك ذكاة المسلم فإنها تبيح اللحم فى المأكول ؛ فلا يساويه غير المأكول ؛ فكان هذا فرقا فى غير موضع الجمع؛ لأنه بيان علة المساواة ، ولم يكن حكم المعلل هذا ؛ وإنما كان امتناع طهارة الجلد عند امتناع إباحة الأكل ؛ فلم يقدح فرْقه فى هذا الموضع فكان صحيحا .

وهو كشاهدين يشهدان له وعليه فى مجلسين للحاكم ؛ فيقدح فى شهادتهما عليه بوجه لا يؤثر فى شهادتهما له :

مثل :

أن يقول : بينهما وبين خصمى قرابة ، أو شركة ؛ فكان قدحا فى حق الخصم ، لا فى حقه فضرّ الخصم دونَه ؟

كذلك فى الفرق الذى يذكره فى قلب المهم، وتنبيه من يدفع القلب بالفرق للفصل بين هذين النوعين من الفرق ، حتى لا يُلبس القالب عليه فى دفعه لفرقه بأنه قادح فى الجمع الذى ذكرت أولا، فيضطرب عليه الكلام فى ذلك .

وبالله التوفيق .

الفصل العاشر

فصل فى بيان عدم التأثير

٤٣٨ — واعلم أن ما كان وجوده وعدمه فى الاعتدال بمنزلة صح استعمال لفظ : « عدم التأثير » فيه .

ويصح أن يقال : إنه حشو فى العلة ، أو لغو، أو لا فائدة فى ذكره ؟

مثل :

أن تقول : مملوك لمالك ؛ فصح أن يضمن باليد ؟

فإضافته إلى مالك ، أو إلى شخص معيّن لا يتعثر به الحكم، ولا يعصم به الاعتلال عن النقض .

أو تقول : مطعوم حسن مملوك .

أو قال : لأنه طهارة بماء البحر ، أو بماء الفرات ، أو بماء عذب أو ماء زمزم ؛ أو غير ذلك ، مما لا يبين أثره ، ولا يتأكد بذكره حكم ولا عبارة بعبارة ، لم يجز وضعه فى الاعتلال ، ومن فعله نسب إلى الغىّ والتقصير .

ثم إن كان لا يحكم بهذا القدر على فساد قوله واعتلاله ، أو ضعف فى دليله .

وكل وصف عُصم به الاعتلال عن النقض ، أو تغير بوجوده الحكم؛ كان مؤثراً لا محالة إذا كان مذكورا على شرط القياس .

٤٣٩ — وأما ما لا يكون حشوا ولا يسميه الفقهاء : « عدم التأثير » ؟

فعلى وجوه :

منها : مايدعيه المعترض فى الوصف .

ومنها : مايدعيه فى الأصل .

ومنها : مايدعيه فيما قيد به الحكم .

ومنها : مايدعيه فى موضع النزاع :

ومنها مايدعيه فى جملة الاعتلال .

ومنها مايدعيه فى تعيين الأصل .

٤٤٠ — فأما دعواه فى الوصف :

مثل ـ أن يعلل لأذان الفجر : بأنه أذان صلاة لاتقصر فتجوز ليلا كالمغرب ؟

فيقول : لاتأثير له لأنها[1] ـ وإن كانت مما يقصر فيجوز أداؤه ليلا وهو العشاء الآخرة .

٤٤١ — وأما دعواه فى الأصل :

مثل ـ أن يقول فى الوضوء بغير نية : إنه طهارة بالماء ؛ فهى كإزالة النجاسة ؟

فتقول : إزالة النجاسة ـ وإن كانت بغير الماء ـ فلا تحتاج إلى النية.

ومثل ـ أن يقول فى التحريم بالزنى : لأنه وطء من يُشتهى جماعها كالحلال فتقول : فى الحلال وإن يُشته جماعها فإنه يحرم .

(١) غير واضحة فى الأصل .

٤٤٢ — وأما دعواه فيما قيد به الحكم :

فمثل ـ أن يقول فى نفقة المتوفى عنها زوجها ؛ لأنها فى عِدّة منه ، فكانت لها النفقة إذا كانت حاملا ، كالمطلقة ؟

فنقول : لاتأثير لكونها حاملا فى المطلقة .

ومثله ـ أن يقول الكوفى فى إسقاط الضّمان فيما يُتلِف أهلُ الردة ـ إذا كانت لهم شوكة فى حال القتال ـ بأنهم كفار ممتنعون ؛ فيجب ألّا يضمنوا ما أتلفوا فى حال القتال ، كأهل الحرب ؟

فنقول : لاتأثير لقولك فى حال القتال ؛ لأن أهل الحرب مايتلفون فى غير حال القتال لايضمنون أيضا .

٤٤٣ — وأما دعواه فى غير موضع النزاع :

فهو كل مسألة لها جوانب ، يختص بعض جوانبها باسمه الخاص ويجعله تعليلا :

[ل٤٨ش] مثل ـ أن نقول فى مقاسمة الجد الأخ : إن الأخ ذَكَر / يُعَصِّب أختَه ؛ فلم يَسقط بالجد كالابن .

فيقول : لاتأثير لتعصيبه الأُخت ؛ لأن الأُخت لاتُعَصَّب ، ولها هذا الحكم ـ عندى .

ومثل ـ أن يقول: طهارةٌ بالجامد فلا يجب فيها ترتيب كالاستنجاء ؟

فنقول : خَصّصتَ التيممَ بالفرض ـ والطهارةُ عندك وإن لم تكن بالجامد فلا ترتيب فيها ؛ كالوضوء والاغتسال .

وربّما يُلبِسُ المدّعى لسلب التأثير على الخصم الضعيف ، فيُورده موردَ النقض ؟ فيقولُ مايقول من الاعتلال منقوض ؛ فإن حكم اعتلالك حاصل بخلاف هذا الاعتلال .

فإذا تنبه المعلِّل لذلك عاد فدفع حجتَه التلبيس بأنى نقضتُ به عكسَ علتك ، ظنا منى أنك تقبله ؛ فإن كنتَ لاتقبله عدلتُ إلى شيء آخر .

٤٤٤ — وأما عدم التأثير فى جملة الاعتلال :

فهو ماحكَيْنا عن بعض المشايخ أنه يقول فى وجوب الترتيب : إنه لم ترتب ؛ فهو كمن مسح رأسه أولا بالبول ، أو لأنه مسّ ؛ فصار كما لو مسّ وبال ؟

فتقول : لا تأثير للمسّ فى الأصل؛فإن الإيجاب فيه بالبول.وقد أطلنا فيه بعض الإطالة ؛ فلا معنى لإعادته .

وليس هذا من باب عدم التأثير ؛ بل لا يُعدّ فى جملة القياس أصلا ولا فى جملة شيء من الحجج ، فضلا من أن يقال : له تأثير أولا ! ؟

٤٤٥ — فأما وجهُ الجواب عن سؤال عدم التأثير فعلى أضرُب :

منها ـ أن تقول ما أوردتَه مطالبة منك إياى بطرد عكس العلة حتى لاأوجد الحكم إلا وأوجِد هذه العلة ـ ولا يلزمنى ذلك فى علل الشرع.

ومنها ـ أن تقول : لا يمتنع تعليق الحكم فى هذا الموضع بهذا الاعتلال وإن كانت له علل أخر . غير هذه فى موضع آخر .

كما أن القتل يجب بالزنى والقتل فى موضع ؛ فيجب[1] بالردة فى موضع آخر ـ وإن لم يكن هناك قتل أو زنى .

ومنها ـ أن تقول : التأثيرُ يجب أن يكون على أصل المعلِّل وإذا أريتُه من أصلى فى موضع واحد كفانى ؟

مثل ـ أن تقول فى الجد مع الأخ : إن الأخ ذكر يعصِّب أخته فلم يَسقط بالجد كالابن .

(١) فى الأصل : « يجب » .

فنقول : لا تأثير لهذا الوصف ؛ فإن الأخ الذى يعصِّب ، والأُخت التى لا تُعصب سيّان عندك فى مقاسمة الجد ؛

فنقول : فإن لم يؤثر فى الموضع الذى ذكرت ـ وهو الأُخت ـ فله تأثير فى الأخ من الأُم ؛ لأنه لما لم يعصِّب أُخته سقط بالجد .

ومنهم : من قال : ما ذكرنا من بيان ما ذكرنا من التأثير على أصل المعلل تبرُّعٌ منه لا يُلزمه ذلك البيان .

بل يكفيه أن يقول : له تأثير على أصلى ؟ فإذا طولب ببيانه قال : لا يلزمنى بيانه .

وقد يجيب فى مثل هذا : بأنى إذا بيّنت المقاسمة فى الموضع الذى فُرِضَت فيه المسألة ثبت لى حكم ما عداه من جوانب المسألة .

ومنها ـ أن يقول : الحكم الذى نصبت له العلة ـ وإن وجد مع فقد العلة ـ فى الأصل الذى جعلته عمادَ العلة فلا يمتنع أن يكون ثابتا لما ذكرته أيضا من العلة ؛ فيكون الحكم معلولا بعلتين فى الأصل وفى الفرع بعلة واحدة .

مثل ـ أن يقول فى بيع ما لم يره : إنه باع ما لم يره ، ولأنها[1] منه فهو كبيع الطير فى الهواء ، والسمك فى الماء ، لم يجز بيعه .

فيقول المجيب : إذا لم يره فلم يصح لما ذكرت ؛ وإذا رآه فلم يصح لعلة أخرى ؛ فله فى الأصل علتان ، أيتهما ثبتت أوجَبَت الحكم .

ومنها ـ أن يقول : ثبوت الحكم فى الأصل مع فَقْد العلة ، ومع وجودها يدل على تأكد ثبوته ، وذلك لا يمنع من القياس عليه ؛ بل يؤكد صحة الإلحاق به .

(١) فى الأصل : أقرب إلى أن تكون « ولاشيئا » .

ومنها ـ أن يقول : إذا وُجد فى الأصل موضع ما يعقد الحكم يعقد العلة بان تأثيره ، وذلك أن السمك والطير لو كانا مقدورين على تسليم مرتين صح البيع عندى؛وإذا لم يُرَ لم يصح فبان تأثيره على أصلى ، والتأثير يجب أن يراعى على أصلى .

٤٤٦ — فإن قيل : هذه الوجوه من الأجوبة تحقيق جميعها يرجع إلى بيان كون الوصف مؤثرا فى عصمة العلة عن النقض ، وذكر الوصف لمجرد الاحتراز عن النقض لا يدل على صحتها ؟

ألا ترى أنكم إذا علّلتم بجواز التحرى فى الإناءين ـ أحدهما طاهر ، والآخر نجس : بأنّ معه طاهر بيقين يمكن تمييزه عن الماء النجس ؛ فجاز له [ل٤٩ ى] التحرى فيه / كالثلاثة من الأوانى ؛ فكان يفسد لعصمتها عن ورود النقض عليها ، ولا تأثير لذكره فى أصول الشريعة ، لأن المقصود بالتعليل إجازة استعمال الماء بعد التحرى ؛ فلا معنى لذكر الماء إلا لمجرد الاحتراز ؛ لأن الماء النجس ، والمائع النجس فى عينه سواء فى المنع من الاستعمال ؛ فلم يكن لذكره الماء فائدةٌ ؛ فإذا سقط ذكرُه ، وكان نجس العين .

قالوا: فلو كان هذا جائزاً لم يَعْجِز أحد عن الاعتلال فى حكم يريده؛ لأنه إذا نَصَب علةً سلمت عن النقض وجب أن يصح ؛ حتى إذا نصب علة فى تحليل نكاح الأُم بحيث لا ينتقض أن يصح ذلك فى موجبه .

فلما كان ذلك بالإجماع باطلا عُلِم أن سلامتها من النقض ليس يعلم به كونه قياسا .

قيل :

لم نقل : إن العلة إذا سلمَتْ من النقض صحتْ لأجل ذلك فقط ؛

لكن لما ذكرنا قبل من الدلالة على صحة العلة ونَصْبه العلة فى تحليل نكاح الأم قط لا يسلم عن النقض ؛ لأنها منصوصة فى مقابلة إجماع يخالفها فى حكمها ؛ ولا نقض أَبْيَنُ من مخالفة الإجماع لها .

وقولكم : إن ذكر الماء لا تأثير له إلا للاحتراز فهو خطأ ؛ بل هو مع كونه دافعا للنقض مؤثر على أصل المعلل .

وقد ذكرنا أن التأثير يُراعى على أصل المعلل ، كما أن دفع النقض يراعى بأصل المعلل ، والحكم عندنا فى الأوانى فى الأصل والشرع يتعلق بالماء لأن أصل هذه العلة ثلاثة أوانٍ ؛ وإنما يصح التحرى فى الثلاث ، إذا كان الجميع ما نجس بعضها بعارض حتى إذا كان بعضها بولا لم يصح التحرى ، وأى تأثير أبلغ من وجود الحكم بوجود المعنى وارتفاعه بعدمه؟

٤٤٧ — واعلم أن هذا السؤال يدل على قلة بصيرة السائل بمواقع العلل فى الشرع ؛ وذلك أن العلة فى الشريعة إنما تُعلم صحتها بجَرْيها على الأصول سليمة ، لا يكون فيها ما ينقضها ، على ما بيناه قبل .

وليس سلامتها منها إلا بعد انتقاضها بشىء منها .

ولو اجتمع الجن والإنس على أن يذكروا للوصف فى علل الشرع تأثيراً سوى امتيازها ومفارقتها بذلك الوصف عما ليس بوصفه ، لم يقدروا عليه .

فبان أن الوصف فى العلة لا يكون قطُّ إلا لدفع النقض ؛ حتى إذا سَلِم عكسُه عن النقض ، كما سلم طردُه : كان أقوى ؛ لأنه اندفع النقض عنه من الوجهين ؟

ولهذا قيل: أصح ما يُدفع به النقض أن يبيِّن من العلة وصفا به يفارق

موضع النقض حتى إذا أراد بيان مفارقتها له بشيء آخر من أوصاف العلة.

قيل : هذا فرقٌ بعد النقض وفرق مع وجود العلة ؛ فبان أن العلة تأثيرها ليس إلا دفعَ النقض .

ثم النقض قد يكون بوجود تلك العلة مع عدم الحكم ؛ وقد يكون ذلك بنص من كتاب ، أو سنة ، أو إجماع على مخالفة حكمها ؛ فإذا احترز عن نص يدفعها بأحد هذه الوجوه كانت سليمة على أصول الشريعة ؛ وكونُها سليمة ليس إلا عدم انتقاضها ؛ فبان ما قلناه .

وبالله التوفيق .

الفصل الحادي عشر

فصل في الكلام على القياس بوجوه الفرق

٤٤٨ — واعلم أن حقيقة الفرق هي الفصل بين المجتمعَيْن في موجب الحكم بما يخالف بين حكميهما[1] ؛

ثم هو على ضربين :

أحدهما ـ فصل الحكم عن العلة .

والثاني ـ فصْل الفرع عن الأصل بمعنًى يُفرِّق بينهما بَيِّنٌ .

٤٤٩ — فأما فصل الحكم عن العلة ؛ فهو فرق في الوصف ـ وذلك غير صحيح ليس فيه خلاف يعتد به ؛ لأن الفصل إنما يكون[2] بين مجتمعين ، وليس بين الوصف والحكم اجتماع بمعنى حتى يفرق بينهما .

ولأن الفصل بينهما لا يكون إلا بمعنى يعلل به الوصف المقرون به الحكم ـ وتعليل الوصف تأكيد له في حكم المعلّق عليه ، وزيادة إقرار من الخصم بوجوده في موضع الحكم ؛ وذلك تقوية لاحتجاجه ، لا توهين لدلالته .

مثاله ـ في قولنا ؛ مَن صح طلاقه صح ظهاره ؛ كالمسلم .

فيقول : إنما صح طلاق الذمي ؛ لأنه لا يتضمن معنى يستحيل مع [ل ٤٩ ش] / الكفر ، وهو التكفير بالصوم ؛ بل هو التحريم فحسب ؛ والظهار منه لا يصح ؛ لأنه يتضمن مالا يصح مع الكفر ؟

(١) في الأصل : حكمتهما .   (٢) في الأصل : « به » .

فيقول المعلّل : أنا قلت — صح طلاق الذمى ؛ ولم أدل على صحة طلاقه؛ لأنك سلمته لى فزدت على التسليم بأن دللت على صحة طلاقه بدليل آخر سوى الوفاق ، فكنت مؤكداً لما سلمتَ ، لا قادحاً فيه .

وقولك فى الظهار : إنه تضمن ما يضاد الكفر فوجب ألّا يصح ؟ فقياس منك ابتداء — ولم أجعل الظهار قياسا على الطلاق ، حتى يلزمنى الكلام على تفريقك بينهما ؟

فإنْ رَدَدْتَ قياسك هذا إلى أصل صرتَ مُعارضا من غير أن تعرضت لأصل الاعتلال — وهو المسلَّم .

فإن قال : إذا صح منى هذا الكلام على أصل الاعتلال صح على وصفه ؛ لأنك فى الاحتجاج بهما على سواء .

قيل : لستُ أحتج بالأصل عليك ؛ لكن حجتى نفسُ الوصف فقط ؛ والأصل مستشهَدٌ به ؛ وما هو حجتى . هو الوصف الموجِب للحكم سلمت وأكدت ثبوته بذكر ما لأجله كان ثابتا .

ثم لماذا[1] صح فرقك فى الأصل وهو حجة عليك وجب مثله فى الوصف وإن كانَ حجة عليك فلا فصل يجد إليه سبيلا ، ثم إنما صح فرقك فى الأصل ، لأنه موضع الجمع ؛ والوصف ليس محل الجمع ؛ وإنما هو موجب للجمع ؛ فيكون فرقك فى الموجِب بينه وبين ماذا ؟

فإن قال : بَيْنه وبين الحكم .

قيل : لم يكن حكمه موضعَ جمعه ؛ بل كان ثمرةَ علته ؛ والفرق فيما لا جمع فيه مُحال !

(١) فى الأصل « لماذا » .

ولأن الفرق يكون بعد التسليم ، والحكم - أبداً - يقع على النزاع ؛ فكيف صح فيه الفرق ؟

ولأنه إذا فرق فى الحكم فقدْ علّله بعلة أخرى غير علة المعلل وضمّ علة أخرى لإيجاب علة الخصم إقرارٌ بثبوت الحكم وصحته بالعلتين جميعا ، لا قدح فيهما .

وبالله التوفيق .

٤٥٠ — فإن قيل : إذا جعلتم صحة الطلاق عَلَماً على صحة الظهار : صح الشأن فيه بأنه لا يصح كونُه عَلَماً عليه ؛ لما بينهما من المخالفة ؟

قيل : لا يشترط الموافقة ولا المفارقة بين الدليل والمدلول فى الشبه ، حتى ينفصل أحدهما عن الآخر ما بينهما من المباينة فى الصفة .

ألا ترى - أنه لا شَبَه بين الخلق والخالق ، وإن كان أحدهما دليلا على الآخر !

وكذلك لا مفارقة بين المعجِز وصدق المدّعى للنبوة - وإن كان دلالة على صدقه ؛ وإنما يراعى فى الدليل تعلّق أحدهما بالآخر ضرباً من التعلق .

وإذا صح فى العقول أن يصير صحةُ الطلاق دلالةً على صحة الظهار بجعل جاعل ، واستمرّ على شرط القياس ، وُجد التعلق بينهما إذا وجد لهما أصل فى الشريعة - وهو المسلّم - صح أن يجعل دليلا ، وصحة الظهار مدلولا كصحة ذلك فى سائر أنواع القياس .

٤٥١ — وأما الفرق بين الأصل والفرع :

فقد اختلفوا فى صحته :

فمنهم ـ من قال : لا يصح ـ على معنى أنه لا يفيد إلا ابتداء معارضة من حيث لحق الفرع بأصل آخر فى خلاف حكم المعلَّل أولا .

ومنهم ـ من قال : هو صحيح مفيد زيادةً على صرف المعارضة .

وعليه جمهور الفقهاء .

ثم اختلف[1] هؤلاء :

فمنهم ـ من منع القول بالمعنيين فى أصل العلة ، وإن اتفق حكماها ، حتى تأكد منه القول بصحة الفرق ؟

ومنهم ـ من لم يمنع منه ، وصحح معَه القول بالفرق !

واحتج من لم يقل بصحة الفرق بأمور :

منها : أن قال : إذا صح جمعى ولم يرتفع بفرقك جمعى لم يقدح فيه ولا ضرّه ؟

ألا ترى : أن عِلتى الجامعةَ الموجبةَ موجودةٌ مع فرقك ؛ ولو كان قدحاً لأثّر فيما جمعتُ فى أصله أو وصفه أو حكمه ، وإذا لم يؤثِّر بوجه لم يقدح !

قال : ولأنه يفرق بمعنى غير ماجمعتُ به ؛ ولم يكن جمع كل المعانى أو كل الوجوه ، حتى يقدح فيه الفرق بوجه غير ماجمعت به .

قال : ولأنى سبقتك إلى هذا الفرق ، حيث لم أجمع بينهما ، إلا بمعنى واحد ، وتسليمى لك ذلك آكد من تجشمك له !

فإذا لم يضرّنى سبقى إليه بدعواى وتسليمى كيف ضرّنى ذكرُك إياه !

قال : ولأن مابينهما من الفرق هو الذى دلّ على صحة جمعى ؛ لأنه لولا

---

(١) فى الأصل : « اختلفوا » .

[ل ٥٠ ى] تلك الفروق ، لمَّا احتجنا إلى الجمع بينهما / ولكان هو الآخر ، أو الجنس الآخر .

ألا ترى : أنه إن قاس الحنطة على الحنطة فى الربا بجمع ما لم يصح ذلك الجمع ؛ لأنهما لا يفترقان .

قال : ولأن المعنى الذى ادعاه فى الأصل على خلاف معناى ؛ فهو على وفاقه فى الحكم ؛ فلم يتنافيا ؛ فبقى علةُ الفرق منفرداً عن المعاونة بمعنى الأصل ؛ فكان شرف معارضة ؛ وذلك لا أنكر .

قال : ولأن قول المفرِّق ليس المعنى فى الأصل ما ذكرت إن أراد به أن معناى فى الأصل مقصود ، فالحس يكذِّبه ، والعيان يرده .

وإن أراد[1] أن ليس كل معانيه فى حكمه هذا .

فلقد صدق ؛ فإنى حين علقتُ الحكم به لم أدّع أن كل معانيه هذا ؛ بل جوزتُ له معانىَ أخر ؛ وربما أوجبت ذلك فى أكثر الأصول التى تقاس عليها الفروع ؛ فليس فى قولك هذا ما يؤثر فيما قست غير صرف المعارضة فى الفرع .

قال : ولأنك لو قلت فى هذا الفرع ، أو فى هذا الأصل معانى أخر غير ما ذكرت ، لم يضعف به ما قلت[2] فذلك إذا قصدت إلى معنى واحد وقلت هو معنى هذا الحكم فى الأصل وهو غير معناك كيف ضعُفَ به ما قلت .

---

(١) هنا إشارة إلى سقوط كلام ورد بالهامش ولكنه غير واضح تماما. ولما كان سياق المتن متصلا على ما يبدو، فأغلب الظن أن ما ورد بالهامش تعليق شرح ، خاصة وأنه يبدو أنه بخط مختلف ولعله لأحد القراء المتأخرين .

(٢) هنا إشارة تبدو وكأنها تنبيه إلى كلام ساقط من الصلب وما بالهامش غير واضح تماما . وإن كانت الآثار الباقية تشير إلى أنه بخط مختلف ، مما يرجح أن يكون تعليقا لقارىء متأخر خاصة وأن الكلام متصل فى صلب النص .

ومن قال بصحة الفرق احتج بأن الامة أجمعت على أن الفرق معارضة ؛ فمن قال إنه على غير وجه الفرق[1] فقد صرح بتكذيب الأمة ، وذلك باطل ، فبطل المنع من الفرق !

٤٥٣ — فإن قيل : فكيف تدعى الإجماع ونفاةُ القياس قضوا ببطلان كل قياس وكل فرق .

قيل : إن الأمة أجمعت على صحة الفرق والقياس ؛ لكن قلنا : من قال بالقياس ومن نفاه ، أجمعوا على إطلاق القول بأن الفرق بكونه فرقا معارضة ؛ سواء قالوا بصحته ، أو لم يقل بعضهم بصحته فالإجماع فى تسميته معارضة ؛ لا فى غيرها ؛ فسقط هذا السؤال .

وأيضا : فإنهم قالوا : إنه آكد المعارضين على أصل من يقول بالفرق وهذا صحيح ؛ لأنه معارضة فى الفرع ، يقرون بعكسه فى الأصل عكسه فى الأصل طرد فيه له عكس فى الفرع ؛ والعلة المطردة المنعكسة أقوى العلل فى العقول والشريعة ؛ حتى إذا لم ينعكس فارق فى القوة العَقلية ؛ ولأن من لم يقل بالفرق يقول لأنه لايضرُّنى معنى فى الأصل يوافق فى الحكم معنى المعلل فيه ؛ وليس كذلك ؛ لأن له فى الفرع عكسا يضره ؛ فحصل له طرد وعكس فى الأصل والفرع وعلة مطردة منعكسة ، إن لم يَضر الخصم طرده ، ضره عكسه ، وإن لم يضره عكسه ، ضره طرده .

فإذا امتنع منه فى الفرع ؛ لأنه يضره ، امتنع فى الأصل ؛ لأنه عكس ماضره فى الفرع ؛ والعلة له واحدة غير أنها مطردة منعكسة فمن لزمه القول بأحد شِقَّيه ، لزمه القول بالآخر .

---

(١) نفس الملاحظة السابقة .

ولأن التمييز بين المختلفات فى المعقول والشريعة ، إنما يكون بافتراقها فى الأوصاف ؛ إذ التمييز نفس الافتراق ، ولو بطل الفرق بطل معرفة الاختلاف .

وإذا لم يُعرف الاختلاف لم يُعرف الاتفاق ؛ لأنه إذا لم يفارق المفارِق مايفارِقه بما يشتركان فيه وجب أن يشتركا فيما لم يفترقا فلم يحصل التمييز بين مايشتركان فيه ولا يفترقان ، وبين مايشتركان يفترقان .

وهذا تناقض ظاهر تدفعه العقول والشريعة .

ولأن الجامع بينهما قال فى الأصل بمعنى يجتمع فيه الأصل والفرع والذى قال المفرِّق من المعنى فى ذلك الأصل ، افترق فيه الأصل والفرع ، وما افترق فيه الأصل والفرع مناقض لما اجتمعا فيه ؛ فكان الأصل إذن على مناقضة الفرع فيما افترقا فيه — على الجملة — وإن لم يفترق حكم المعنيين فى أحدهما ؛ لاستحالة أن يفارق الشىء نفسه فيما ثبت له من حكمه .

ولأنّ بين معنى الأصل والفرع فى الفرق تعلقا ؛ إذ أحدهما يشهد لصاحبه على العكس بالوجود والعدم — والاستشهاد فى إثبات الحكم أو الدعوى بالوجود على الإثبات أو النفى بالعدم على نقيضه على النفى أو الإثبات : هو الاستشهاد الحقيق ؛ فصار أصل المعلل مستشهداً به — على نقيض حكم الفرع إذا كان على نقيض علته ؟

وبمثل هذا قوى تحقيق أدلة العقول ؛ فكيف لايقوى به تحقيق [ل٥٠ش] أدلة / الشريعة — ولأن من جمع بين القديم والمحدَث بالوجود فى إيجاب الحدوث أو القدم كان الفرق بينهما إنما يفرّق بأن يَذكر فى أحدهما — وهو الأصل — معنى موجوداً ، مع معنى الجامع بينهما يمكن تعليق الحكم

عليه ؛ إلا أنه إذا عاد إلى الفرع يذكر خلاف ذلك المعنى وجب افتراقهما لامحالة لذلك فهو جمع بين شيئين فى حكم يفترقان فى ذلك الحكم من وجه آخر ، كان فرقا صحيحا يُشعر اختلافهما فيما جمع بينهما من الحكم .

٤٥٣ — فإن قيل : أكثر ما فى الفرق أن يَطلب السائل به زيادة على المسئول عند المعارضة ، ومادام يُعارض فإنما يطلب مساواة المسئول ؛ لا الزيادة عليه فيما يُفيد طلب الزيادة بالفرق ؟

قيل : قد يكون ذلك الفرق من جانب المسئول ، يُسقط بتلك الزيادة معارضةَ السائل إياه فى اعتلاله فيستفيد بتلك الزيادة ، على أن السائل ليس يدّعى الفرق إلا معارضة المسئول كما لا يدعى بعلة مطردة منعكسة معارضةَ المسئول فى علة منعكسة إلا صرف المعارضة،غير أنهما إذا بلغا محل الترجيح أظهر منه وجه الترجيح ؛ فيُحوِج المسئول إلى ضربين من الترجيح بضرب واحد .

٤٥٤ — فإن قيل : نحن إنما نروم بإبطال القول بالفرق أن ذكر علة أخرى فى الأصل على موافقة علة المعلِّل فى الحكم ؛ لافائدة له فى الحال ؛ لأن المعلل بذكر علة فى الأصل لحكم من الأحكام ، إما أن يدعى صحتها لذلك الحكم من طريق التقسيم ؛ فقد أبطل بكل علة سوى ماذكر مايذكره المفرق من المعنى فيه ؛ أو ثبت ذلك الحكم لتلك العلة بنص من كتاب أو سنة أو إجماع ، أو دليل مقطوع ، على أن الحكم لتلك العلة ؛ فقد بطل ماعداه بما يورده المفرق وغيره — وإن لم يعمل شيئا من هذا ؟ فحق للسائل أو من نصَّت عليه العلة فى ذلك الأصل أن يطالبه ببيان صحته ؛ فإما أن يورد معنًى موافقة معناه فى الحكم من ذلك الأصل ؛ فلا فائدة فيه .

قيل : إنما يصح الفرق فى أصل لم يَقطع على أن الحكم بمعنى واحد ، لكن جوّز أن يكون ذلك الحكم معللًا بعلل ، إلا أن المفرق يقصد إلى معنى لذلك الحكم يجد عكسه على عكس حكمه فى الفرع حتى يصير معارضا المعلل بعلة مطردة منعكسة فى مقابلة علة مطردة ، فيستفيد به زيادة ، أو يساويه إذا كانت علةُ المسئول أيضا مطردةً منعكسة ؛ فيكون فائدة الفرق هذا .

وبالله التوفيق

٤٥٥ — فإن قيل : المسئول يتمكن من مثله فى علته بعلة نفسه بأن يعكسها فى أصل اعتلاله بحكم فرعه ؛ بأن ذلك لامحالة موجود فى علته التى ابتدأ بها ؟

قيل : فلا جَرَم يصير معارضاً له فى فرقه؛ متساويان فى الفرق والمعارضة.

ولو كان فرق المسئول بعلة أُخرى غير ما ابتدأ به فى الاحتجاج كان مرجحا لتعليله بما يُسقط فرق السائل ومعارضته .

غير أن المسئول إن أجاب إلى مثل هذا فقد سَلم القول بصحة الفرق .

ومن أصحابنا من سلك فيه طريقة أُخرى فقال :

يجب إذا أراد الفرق أن يبتدىء بالفرع فيقول :

ليس المعنى فى الفـــرع المتنازَع ماذكرت من العلة لكن العلة فيه ما أذكره وهو على مضادة حكم علتك ويرده إلى أصل آخر ويستشهد بعلة أصل خصمه فى عكس حكم اعتلاله ؛ فيكون مفرقا بفرق يتعذر على المسئول منعُه من حيث القول بالعلتين ؛ وكان هـذا فى ضمن اعتلاله ، وإن لم يصرح به :

مثاله — أن يقولوا فى نية الوضوء : إنه طهارة بالماء ؛ فيصح بغير نية كإزالة النجاسة .

فنقول : ليس المعنى فى الوضوء أنه طهارة بالماء ؛ لكن المعنى أنه يبطل بالحدث ؛ فلم يصح بغير النية كالتيمم ، وأما إزالة النجاسة فعكس اعتلالى يشهد لى ؛ لأنها لما كانت طهارةً لا تبطل بالحدث لم تحتجْ إلى النية ، وكان فى ضمن اعتلاله هذا لو ابتدأ بالمعارضة وإن لم يصرح به وفى اعتلال خصمه مثل هذا أيضا ؛ لأنه لما قال : لأنه طهارة بالماء فقد قال ليس المعنى فيه أنها طهارة تبطل بالحدث .

وهذه طريقة اختارها الأستاذ أبو إسحاق رحمه الله .

ومتى عَلّل السائل بعلة وردّها إلى أصل مُعارِضه فى علة المسئول فقال المسئول : ليس المعنى فى الأصل / ما ذكرت ؛ وإنما المعنى فيه علة أخرى ؟ [ل ٥١ ى]

فقال السائل : أنا أقول بالعلتين والمسئول ممن يدعى أنه لا يقول بالعلتين .

فيقول : أنا أبنى على أصلى وأمنعك من القول بالعلتين ؛ فهل له ذلك .

منهم — من قال : إذا كان ذلك أصله ؛ فله ذلك كسائر أصوله .

ومنهم — من قال : ليس له ذلك فى هذا الموضع ؛ لأنه يصير مثل خصمه فى كلامه عند التحقيق ؛ لأنه إن كان القول بالعلتين غير جائز ؛ فحين علل السائل فى معارضة علته فقد ذكر فى أصل المسئول وفرعه أن العلة ليس كما ذكره وإنما هى ما ذكره السائل حتى إذا علل المسئول بأنه طهارة بالماء فهو كإزالة النجاسة ؛ فقال السائل : لأنه طهارة تبطل[1] بالحدث فقال فى إزالة النجاسة وإن لم يصرح به أن النية لا تجب فيها ؛ لأنها طهارة بالماء ؛

(١) فى الأصل : « لا تبطل » .

لكن لأنها لا تبطل بالحدث؛ فيجب إذا لم تجب عند المسئول القول بالعلتين أن يترك علة نفسه في الأصل بعلة السائل ، أو يرجحها على علته .

فلما لم يعمل هذا في نفس الأصل عاد إلى ترجيح علة الفرع ؛ فقد قال بالعلتين في الأصل الذي هو اعتلاله وبان قوله : إني لا أقول بالعلتين .

غير أن السائل إذا ابتدأ بالمعارضة على الوجه الذي اختاره الأستاذ فقد تعذر على المسئول دفعه عن الفرق بمنع القول بالعلتين ، وإن تناقض كلامه إذا قاله على ما بيناه .

٤٥٦ — وأما القول بالعكس في الأصل إذا كانتا بحكم واحد .

فمن الفقهاء ـ من قال :

لما ضاق به الكلام على الفرق إني لا أقول بالعلتين وإن اتفق حكمهما في أصل القياس والصحيح الذي عليه جمهور الفقهاء ، وهو طريقة السلف والقدماء من العلماء جوازه .

وإنما كان كذلك ؛ لأن العلل إذا اجتمعت على حكم واحد فهي أدلة اجتمعت عليه ، ويجوز ثبوت الحكم الواحد بطرق من الأدلة .

ألا ترى ـ أن الحكم الواحد يدل عليه طرق من الكتاب ، أو طرق من السنة ، أو طرق من العبرة ، أو وجوه من الإجماع وقد يجتمع الجميع في ذلك ؛ فمع منع ثبوت الحكم بعلل لزمه فيما ذكرناه ؛ وذلك ساقط بالإجماع ؛ فصح ما قلناه .

وأيضاً ـ فلو لم يجب الحكم الواحد بعلل لما صح ثبوت القتل ووجوبه إلا بسبب واحد : إما ردة ، أو زنى ، أو قتل .

فلما لم يكن كذلك ؛ بل يجب القتل على الشخص الواحد :

مرة بالقتل ، ومرة بالزنى ، ومرة بالردة ، ومرة بسب الرسل .

ويجتمع جميع ذلك ـ نعوذ بالله من قليله وكثيره ـ فى الشخص الواحد فيجب قتله .

وكذلك الماء القليل ينجس بالبول ، والخمر ، والدم ، وولوغ الكلب ، والخنزير ، والروث ؛ وكل واحد منها ـ بانفراده ـ علة لهذا الحكم الواحد.

وقد يجتمع الجميع فيه ـ دفعة واحدة ـ فيكون محكوما بنجاسته بجميعه ، وبكل واحد على انفراده .

وكذلك يخرج من المكلف فى حالة واحدة : البول، والغائط ، والمنى ، والودى ، والمذى ، ودم الحيض ـ وجميعها ، وكل واحد بانفراده علة لإيجاب الطهارة ونقض ما كان من تَطَهُّرٍ .

وكذلك المرأة تحرم على الرجل :

للحيض ثم للصوم ثم للإحرام ثم للطلاق .

ويجتمع الجميع منها ـ غير الصوم ـ ثم يحدث فيها :

التحريم بالرضاع ثم بالردة وتصير موطوءة أبيه أو ابنه .

ثم يحدث فيها العلة[1] .

فيكون الجميع علة على الجميع وعلى الآحاد .

فمن قال الحكم الواحد لا يكون لعلل فى الشرع فقد دل على جهله وغباوته.

ولأنه لو لم يجز القول بالعلتين بحكم واحد وجب ألّا يجوز بعد [ذلك أن يكون][2] الفرق بين أصل العلة التى عارضه بها السائل وبين فرعها

(١) فى الأصل : أقرب إلى أن تكون « العفة » .

(٢) كان بالأصل ، مكان ما بين المعقوفتين ، كلام غير ظاهر بمقدار كلمتين أو ثلاث ، وقد رجحنا أن تكون على نحو ما أثبتنا .

بعد ما ابتدأ به من العلة أولا ، لأن الفرق نفس العلة التى قيل إن الفرق أكيس القياسين .

ولأن المنع من العلتين إنما يكون عند استحالة الجمع بينهما لتنافيهما وليس بين العلتين فى الأصل -إذا اتفق حكماهما- تناف وتضاد فصح الجمع .

ولأن حال العلتين - فى الأصل - مع توافق حكميهما ليس بأدنى من كان له علة ذات وصفين لحكم واحد .

فإذا لم يقع التنافى بين الوصفين فى علة واحدة صح ثبوتهما علة للحكم - وإن لم يستند كل واحد منهما فى إيجاب الحكم بأن يصح ذلك فى علتين وصفتين مع استقلال كل واحد بانفراده فى إيجاب ذلك الحكم أولا[1] .

٤٥٧ — فإن قيل كيف لا يتنافيان وأحدهما لا يتعدى حكما[2] والآخر يجلب فرعا ؟

قيل : هما فى حكم الأصل لم يتنافيا ، وليس إلا وجود أحدهما بحيث [ل ١٥٠ش] لا يوجد / الآخر ، وذلك لا يوجب تنافيا بينهما بحال ؛ بلى لو اجتمعا فى الفرع لتنافيا ، وذلك محال ؛ وإنما يوجد أحدهما فى الفرع دون الآخر والتنافى مع فقد الاجتماع محال .

ثم يقال : تتفق علتان فى حكم أو أكثر ثم تفترقان وتختلفان فى الفرع .

ألا ترى - أن البول والمنى يجتمعان فى نقض الطهارة وإن اختلفا فيما يجب بهما !

---

(١) فى الأصل : أولى .

(٢) يوجد فى الأصل بعد كلمة « حكما » كلام بمقدار كلمتين أو ثلاث يبدو أنه استغنى عنه وهو غير ظاهر وأقرب إلى أن يكون مشطوبا . ولذا فقد أسقطناه خاصة وأن سياق الكلام متصل فى النص بدونه .

وكذلك ولوغ الخنزير ، والبول يجتمعان فى التنجيس وإن تنافيا فى كيفية مايجب لهما من الإزالة والغسل .

٤٥٨ — فإن قيل : إذا قال به فى الأصل وله عكس فى الفرع لزمه القول بعكسه ؛ فيجب - إذ ذاك تنافيهما .

قيل : لزمه إن لم يمنعه القول بعكسه كذا ماهو أقوى منه وهذا لايوجب تنافيا بينهما ، حيث اجتمعا مع توافق حكيهما .

٤٥٩ — فإن قيل : العلل إن كانت يجب القول بها ، أو صحة جميعها إذا لم يتمانع فى الحكم وجب القول كبيع ماعلل به تحريم الربا حتى إذا لم يتمانع فى تحريمه تعليل أبى حنيفة ومالك والشافعى رضى الله عنهم وغيرهم أن يكون القول بجميعها صحيحا ؟

قيل : إنما تمانعت علل تحريم الربا ؛ لإجماع الأمة على أن ما الواحد منها باطل ؛. غير أن ذلك الواحد الصحيح غير معين ؛ فأوجب على أهل الاجتهاد طلبه بالاجتهاد .

٤٦٠ — فإن قيل : إذا قلتم بصحة الفرق كيف يصح معه القول بالعلتين ؟

قيل فمَنْ قال بهـذا أبَى صحة القول بالفرق ، وأنه لايحصل منه إلا محض المعارضة فى الفرع .

ومَن قال بصحة الفرق يقول القول بعلل غير متمانعة فى القول صحيح فى الجملة ؛ كما لاتتمانع وجوهٌ من القياس فى مسألة واحدة ، كذلك فى أصل واحد ؛ غير أنه فى موضع الفرق إنما يمتنع عليه القول بهما فى الأصل لدليل يمنع منه ؛ فإذا ورد عليه عكسه فى الفرع يقول : قولى به فى الأصل لايوجب علىّ القول بعكسه ؛ إذ ليس من شرط القول بعلة أن يقول بعكسه ،

إلا أن يقوم دليل يلزمه القول بعكسه كما قال بطرده ؛ حتى إذا قال لى المفرّق : إذا قلت به فى الأصل لزمك القول بعكسه ؛ لأنى أظهرته فى هذا الأصل مع علتك لا عكسه فى الفرع وألزمك القول به ؛ لأنه صار هو مع عكسه كعلة واحدة ، لا يمكن القول به وترك القول به قلت له حينئذ إن قبلته معارضة فرقا[1] يلزمنى ترك القول بالمعنيين فى الجملة ، ولا لزمنى القول بعكسه فى الفرع ؛ لأن لى علة فى الفرع تضاد ذلك العكس فى حكم الفرع .

فإن قيل : إذا تمانعا فى الفرع صح التعارض وامتنع القول بالمعنيين مع صحة القول بالفرق .

قيل : التعارض بين العلل فى الفرع لم ننكره ؛ وإنما أنكرنا المنع من دفع العلة بالعلة مع اتفاقهما فى الحكم وفقد التنافى .

وبالله التوفيق .

٤٦١ — فأما الجواب عما تعلّق به من منع الفرق :

فمِنْ قولهم فى الاحتجاج :

إن قال : فرقُك لم يقدح فى جَمْعِى ؟

قلنا : هذا احتجاج فى إسقاط ما أجمعَت الأُمة على ثبوته فلا نسمعه ؛ لأن الأُمة قد قالت : الفرق بكونه فرقا معارضة .

وربما قالوا : هو أقيس القياسين .

وربما قالوا : هو أقوى المعارضات .

ثم يقول : الفرق القادح فى العلة يغمر[2] العلة ويرفعها مالم يسقطه المعلل بزيادة .

---

(١) فى الأصل : « مع » .

(٢) غير واضح فى الأصل . وقد رجحنا أن يكون على نحو ما أثبتنا .

ثم وجه القدح به فى الجمع أنه صار فى مقابلة العلة بطرده وعكسه ، فصار أولى من مجرد طرد المعلل .

ثم يقول : لو لم يؤثر الفرق لم تؤثر المعارضة ؛ لأنها انفردت عن العلة والفرق أمالى له تعلق على وجه مّا بالعلة فكان بالقدح فيها أولى من مطلق المعارضة .

ثم يقال : إنما لا يؤثر الفرق إذا لم يكن من حيث جمع فإذا كان من حيث جَمَع أثّر .

وبيانُ أنه من حيث جَمَع أنه من علة الأصل تعدّى إلى علة الفرع مستشهداً بالأصل ومعناه لصحة عكسه فى فرقه فكان فرقا من حيث الجمع وذلك ضار[1] لا محالة .

٤٦٢ — وأما قوله أنه فرّق بغير ما جمَعْت فلم يضرنى ؟

قلنا : لو فرق بغير ماجمعتَ لكان ناقصا لعلتك وقالبا لها فلا يكون فرقا .

[ل ٥٢ ى] / كما لو عارض بنفس العلة إياها كان نقصا ، أو قلبا ، وهذا لا يمنع صحة المعارضة بغير ما جمع وعلل ذلك لا يمنع من صحة الفرق بغير ما جمع .

وقولك : إنه ما أثر فى الحكم ، ولا فى الوصف ، ولا فى الأصل فيبطل بالمعارضة .

وقولك لم يكن جمعى بكل الوجوه والمعارض أيضا لا يجمع بكل الوجوه ، ثم تصير العلة مشغولة بها كذلك الفرق .

٤٦٣ — وأما قوله إنى سبقتك إلى هذا الفرق حيث جمعت بينهما بوجه قبل أن سبقت إليه فقد منعت نفسك من الجمع ؟

---

(١) نفس الملاحظة السابقة .

قيل للخصم : وإن لم تسبق فيلقاك به الخصم كما يلقاك بالمناقضة والمعارضة .

وأما قوله : لولا ما بينهما من الفرق لما صح جمعى !

قيل : لا جرَم بالفرق لا يمنعك من الجمع ؛ لكن يُحوجك إلى تلخيص جمعك من قدح الفرق والمعارضة أيضا ؛ فإنك بالجمع توجب شبها بينهما ، والمفرِّق بالفرق يوجب البُعْد بينهما فى الشبه ، أو يوجب بيان زيادة قوة شبه المفرِّق على شبه المعلل ، ولم يوجب عليك تشبيه الشىء بجنسه ولا بنفسه ؛ لكن أوجبت شَبَهاً أقرب من شبهك ؛ فما حيلتك فى دفعه ؟

٤٦٤ — وأما قولك : إن المعنيين فى الأصل يتفقان ولا يتنافيان فيبقى صرف المعارضة !

قيل : ليس كذلك ، بل يستشهد به فى الأصل ؛ لكونه عكسا لطرد معناه فى الفرع ، فقد معاونة أصلك لعلته فى الفرع بأصل آخر فيصير أقوى من معناك فى النزاع .

٤٦٥ — وأما قولك : إن قول المفرق ليس المعنى فى الأصل ما ذكرت إن أردت وأردت ؟

فالجواب : أنه يمنعك من أن تجعل الحكم بمعناك أولى من معناه الذى ذكر ، حتى إذا أراك فى الفرع عكسه على خلاف علته صار محتجا عليك فى الفرع على معارضة علتك فيه بعلة أخرى ، مستشهداً بمعنى الأصل على تقوية ما عارضك به فى الفرع فيريك زيادة لما قال على ما قلت ؛ فيحوجك إلى تكلف الجواب بعد وقوف ما قلت .

٤٦٦ — وأما قولك : إنك لو قلت فى هذا الأصل معان كثيرة لهذا الحكم غير ما ذكرت لم يضرنى ؛ فكيف إذا قصدت إلى واحد منها بالذكر ؟

قيل : لو عاملك بذكر تلك المعانى بمثل ما عاملك بهذا الواحـــد

تضاعف الضرر عليك أضعافا مضاعفة؛ فإنه يكون جامعا عليك بين فروق لا قِبَل لك بها ، واحتجت فى الدفع إلى شُغْل يطول عليك الفراغ منه .

ثم هذه مقابلة الإجماع على المدافعة له ، ولا وجه لدفع الإجماع وخرقه؛ فوجب بحكمه القول بصحة الفرق .

وبالله التوفيق .

٤٦٧ — ومما يؤكد ثبوتَ الإجماع على القول بالفرق وصحته من الأُمة : أن السلف كانوا يطلقون العلة ، وإذا أُلزموا عليها نقضا دفعوه بنوع من الفرق ، بين موضع الاعتلال ، وبين موضع النقض ، ويعدُّون المفاقهة فى المناظرة ذلك فكان هذا دلالة ظاهرة من إجماعهم على الولوع بالفرق عند توجه الجمع .

ويؤكد هذا الإجماع : إجماعُ أهل النظر فى التوحيد ، والنبوات ، وإثبات الصفات : أنهم يرون أشد الإلزام ، وأقوى السؤال : المعارضاتُ وعندهم المعارضات فى العقليات : هى النقوض .

ثم لم يشتغلوا فى دفع تلك المعارضات: إلا بالفروق الفاصلة بين ماقالوه، وبين ما أُلزموه ؛ فكيف يصح دفع الفرق مع ظهور هذه الإجماعات ؟

ثم إن الله سبحانه فى كتابه ، والرسلَ فى مخاطباتهم مع الكفار : لم يكن أكثر الاحتجاج إلا بالفروق — بين ما كانوا عليه من أنواع الضلالات ، والتقرب إلى الأصنام بالعبادات ، والالتجاء إلى أكابرهم بالانقياد لهم والطاعات — وبين ما دعاهم الله ، والرسل إليه من التوحيد والعبادات ، وذلك فى قصص الرسل مع الأُمم أظهر من أن يحتاج المحصِّل فيه البيان ، بذكر الآيات من الكتاب والمحاجَّاتِ من الرسل ؛ فكيف

يستجيز من يُنسَب إلى أهل النظر والحجاج فى الشرعيات أن يُنكر صحة الفرق مع هذا الظهور والانتشار؛ مِن كل مَن وجد الهداية إلى شىء من المخاطبات فَضْلا عن المناظرات .

وبالله التوفيق .

٤٦٨ — وقد اختلف الذين قالوا بالفرق فى أنه هل يكفى فى الفرق الاقتصار على ذكر معنى آخر فى الأصل بحكمه من غير أن يَصْرِف عكسه فى خلاف حكمه إلى الفرع :

فذهب ابن سُرَيج (ا ب) إلى أنه يكفيه ذلك يصير بذلك مانعا له من علته فى حكمه .

[ل ٥٢ ش] قال: لأنّا إذا سميناه : معارضة فى الأصل / اكتفى بمعنى واحد فى المعارضة، ولا يكون من شرط المعارضة ذِكر معنًى آخر فى موضع آخر على عكسه فى حكمه .

كما أن ابتداء المعارضة يُكتفى فيها بذكر معنى واحد .

٤٦٩ — ومنهم — من قال : لا يكون ذلك القدر معارضة ، ولا فرقا ؛ لأن المعارضة هى الممانعة ، والمعنيان فى الأصل فى حكم واحد لا يتمانعان فلم تكن معارضة.

وإنما قيل : المعارضة فى الأصل كذا ، وفى الفرع كذا ، إذا قُرِنَ أحدهما بالآخر فيظهر التمانع إذا عكَسَه فى الفرع ؛ فيفصل — عند الكلام على الفرق — أحدَهما عن الآخر ؛ وكان الجميع فرقا ومعارضة .

فإذا كان لأحدهما بالآخر تعلّق ، وبأحدهما يقع التعارض تبعه الآخر فى هذا الاسم — إذا ثبت هذا بمعنى الأصل ؛ هل يحتاج إلى ردّه إلى أصل آخر ؟

فمن قال : يُكتفى فى المعارضة به فى الأصل ، قال . لا بد من ردّه إلى أصل آخر فى حكمه .

ومَن قال : لا يكتفى به حتى يعكسه فى الفرع بمعنى آخــر على خلاف حكمه ، قال لا يحتاج معنى الأصل إلى أصل آخر ، كما لا يحتاج المعلّل فى علة الأصل إلى أصل آخر ؛ بل الاتفاق على وجود المعنى والحكم يُغنى عن أصل .

وإنما تحتاج علة الفرع إلى أصل يشهد لها بعلته وحكمه ؛ لأن حكمها فى الفرع على النزاع أو الإشكال ؛ فلا يُعلم صحتها بعد حصولها فى حكمها إلا بما يشهد له من ثابت بدلالة : إما إجماع أو غيره .

وأيضا فإنه لو احتاج معنى الأصل فى حكمه إلى أصل آخر ؛ لكان كذلك ذلك الأصل ، وكل أصل — إلى ما لا يتناهى — وذلك محال .

فصح وقوعُ الكفاية فى الأصل بكونه أصلا عن دليل من نصٍّ أو غيره !

٤٧٠ — فإن قيل : إذا كان أحد المعنيين فى الأصل يمكن حمل الفرع به عليه ؛ هلّا قضيتم [1] بتنافيهما ؟

قيل : قد حكينا عن [2] قوم قالوا بالفرق قالوا : بيّنا فيهما لهذا الذى سألتم عنه — وقوم لأجل هذا قالوا : يكفى فى المعارضة الاقتصار على معنى آخر فى الأصل وإن لم ينعكس فى الفرع .

ومنهم — من قال : الفرق لا يصح — وبنى على القول بالمعنيين وأن لا تنافى بينهما !

(١) فى الأصل « قصدتم » . (٢) فى الأصل « من » .

والصحيح ـ ما قلناه من أن الفرق صحيح ، ولا تنافى بينهما فى الأصل إلا بعد أن ينعكس إلى الفرع فيصير كلاهما معنى واحدا ـ طردا وعكسا فى معارضة المبتدئ بالقياس !

٤٧١ — ومما اختلفوا فيه من هذا الفصل :

أن يكون معنى المفرِّق فى الوصف فى الأصل أكثر من وصف المعلل هل يكون معارضا مفرقا ؟

منهم ـ من قال : لا يكون ؛ لأن المعلِّل حين قال أوصافَ علته فقد علم فيه من المعانى غير ما ذكر ، إلا أنه اختار ما اختار من المعانى لأنه وحْده أقلُّ وصفا فيكون أبعدَ عن جواز الخطأ فيه من المركّب بأكثر من تلك الأوصاف ؛ وما أعرَضَ عنه المعلل لسقوطه فى مقابلة ما ذكر : لم يجز إيراده عليه معارَضَةً ، أو مطالبة .

وهذا القائل لأجل هذا الأصل لا يقبل فى معارضة علته إلّا ما يساويها فى حقائق ما يجب فى الاعتلال ، فيسقط بعلته كل ما يعارضه به مما هو دون علته فى القوة والصحة .

ومنهم ـ من قال : يكون ذلك فرقا صحيحا ، ومعارضة ثانية لأن علة المسئول ـ وإن تقدمت ـ فى القوة لقلة أوصافها على علة المفرق المعارض فى هذه النوبة ؛ فقد يضيف السائل بعد هذه النوبة إلى ما عارضه به : ما يساويه فى الدرجة !

٤٧٢ — فإن قيل : أليست العلة إذا استقلت بوصف أو أكثر ، فضم ما زاد عليها إليها : حشو ؟

قيل : فى علة واحدة كذلك ؛ فأما فى علتين إحداهما تستقل

بوصف والأخرى لا تستقل إلا بوصفين ، لم يكن فى الوصفين حشو لأنه تحتاج العلة إليهما ، غير أن قليل الوصف أولى ؛ لأنه أبعد عن كثير الاجتهاد وجواز الغلط ؛ وهذا لا يمنع من صحة التعـــارض بعلة ذات وصفين وأكثر ؛ لإجماع الأمة على أن علة كثير الوصف يعارض بها قليل الوصف - ثم يقدم أحدهما بعلة الوصف من طريق الترجيح ويضاف إلى الثانى ما يساويه فى الترجيح ، ومن شرط المعنيين فى الأصل حتى يصح بأحدهما الفرق أن يكونا بحكم واحد من وجه واحد حتى إذا اختلفنا كان المدعى للفرق مانعاً ؛ لأنهما يختلفان ، بأن يكون أحدهما للنفى والآخر للإثبات - أو يكون أحدهما للحظر والآخر للإباحة - أو أحدهما [ل٥٣ى] للوجوب والآخر للندب ؛ فأيهما ادعى حكما منعه الآخر .

وهكذا إذا كان أحد الحكمين على التعيين، والآخر على الجملة فيكون كل واحد منهما مانعا لصاحبه إذا ادعاه بتعليله :

فلو انفرد حكم المعنيين ، إلا أن المفرق إذا عاد إلى الفرق ذَكَرَ مَعْنًى لا على عكس معناه فى الأصل فلا يكون مفرّقاً على الصحيح من القول ، وإن زَكَتْ صحته بعض من ضاق به الكلام فى تحقيق الفرق .

وإنما قلنا ، لا يكون مفرقا ؛ لأنه إنما قيل : المعلِّل من المفرق معنًى على وفق معناه فى الحكم ؛ لأن عكسه يشهد له فى الفرع عكس حكمه ، وإلا لم يكن لأحدها بالآخر تعلُّق ؛ فيكون مبتدئاً فى الفرع كلاماً مُبْتَدَأً ليس يتعلق بما قدَّم من ذكر المعنى فى الأصل ؛ فلا يكون فارقا .

وهكذا لو عكسه فى الفرع ، غير أنه لا يَسْلَمَ عن النقض إلا بذكر زيادة فى الوصف على ما يقتضيه عكسُه فى الأصل : لم يكن عند هذا القائل

مفرِّقا ؛ لأنه يخرج بالزيادة أو النقصان عن كونه عكسا ، وإن عكسه فى الفرع غير أنه لا يجد له أصلا يقيسه عليه هل يكون مفرقا ؟

منهم – من قال : يكون مُفرقا ؛ لأنه لو جعله قَلْبَ التسوية لَتمَكَّن ، وما يأتى منه قلب التسوية كان فارقا صحيحا ، على ما بيناه قبل .

ومنهم – من قال : لا يكون مفرِّقا بناء على أن قلب التسوية لا يصح .

ومنهم – من قال بصحته مع كونه فرْقا لعلة أُخرى .

وهو إن قال : إنما قبلتُ قياسَ التسوية ؛ لأنه ردّه إلى أصل ؛ بل هو أولى ؛ لأنه ردّه إلى أصل المعلل ؛ فكان أبلغَ فى القدح والمفرق لم يَقِسْه على أصل ؛ فيكون على صرْف الدعوى فى معنى الفرع .

ولأنا جعلنا الفرق أقوى القياسين ، وما لا أصل له ، فليس بقياس ؛ لأن القياس ، هو أن ينقاس الشىء على غيره ، وما لم يَنْقَسْ كيف يكون قياساً ؟

فأما إذا ذُكر فى أصل علة المعلل علة أُخرى على وَفق حكم علته وأراد أن يقدِّم معناه على معنى المعلل بضَرْب من الترجيح ، أو يُريد المعلل ذلك ، هل يمكّن من ذلك من قال بالمعنيين ولم يصحح الفرق ؟ لم يجوّز ذلك ، وقال : لأن الترجيح إنما يكون مع التعارض والتنافى بين المتعارضين ، وليس بينهما تناف فى الأصل .

وأيضا – فإن الترجيح يكشف عن قوة أحدهما ، وبأن يقوّى أحدهما لا يمنع أن يكون بما هو أضعف منه علة ودليلا على الحكم .

كما أن خبر الواحد ، والقياس على وفق التواتر ، أو الكتاب لا يخرجان عن كونهما دليلين على الحكم .

٤٧٣ — فأما من قال بالمعنيين ، ورأى صحة الفرق، أو لم ير القول بهما ، فهل يجوز تقديم أحدهما على الآخر ؟

فعلى قول ابن سُريج (٦٧ ت) يصح ذلك بلا شبهة .

وعلى قول غيره ممن يوجب عكسه فى الفرع ؛ فعلى وجهين :

أحدهما — أنه يصح ذلك ؛ لأنه منع اتفاقهما فى الحكم جعلَه قادحا فى علة المعلل ، كان له القدح بالتقديم قبل المصير إلى الفرع .

والثانى — أن ذلك لا يصح ؛ لأنه فى الأصل لا يستقلُّ بالقدح ولا بكونه معارضة حتى يكون معه غيرُه ، وكانا جميعاً قياساً واحداً .

وترجيحُ بعض القياس على قياس تامٍّ مُحال ؛ فإذا جوزنا التقديم فهل تسقط علة المفرِّق فى الأصل فى معارضة علة المعلل ابتداء بنفس علته ؟

منهم — من قال بتقديم علة المعلِّل بنفسها لأنها مفيدة جالبة للحكم فى الفرع دون علة المفرِّق ، والجالب أولى .

فإن قيل — فقولوا : بتقديم علة أبى حنيفة (٦٨ ت) رضى الله عنه فى النقدين على علتكم ؟

قيل : على هذا يجب ذلك لولا قيام الدليل من وجه آخر على خلافه .

ولأن أبا حنيفة رضى الله عنه وافقنا على فساد التعليل بالوزن فى النقدين بإثباته فى غير النقدين من سائر الموزونات : كالحديد والقطن والصفر والرصاص وغيرها .

وكذلك يجوز إسلاف الموزون فى الموزون .

فبهذا الاتفاق لم تُقَدَّم علته .

ومنهم — من قال : حكمُها للفروع ، وتعدِّيها إلى غيرها ليس يفيد لها قوة وتقديما ؛ لأن الأصل لا يتقوّى بفرعه ، ولا يُستبان به قوته .

ولعلنا نستقصى هذا فى باب الترجيح ، إن شاء الله عز وجل .

الفصل الثاني عشر

فصل في الجواب عن الفرق

٤٧٤ — واعلم أن ما يتوجه على مُبْتَدإ القياس من المنع والنقض [ل٥٣ ش] وفساد / الوضع وعدم التأثير والقلب والمعارضة ؛ فهو متوجِّه على الفرق ، ويُجاب عنه بكل واحد منها ويذكر غيرها مما يَصْلح أن يكون جوابا ، على قدر التوفيق .

إن شاء الله عز وجل :

فمن ذلك — أن يَبْني المعلل — إذا كان مسئولا على أصله ، من القول بالعلتين والمنع من الفرق ؛ وإذا فعل المسئول ذلك لم يكن للسائل إثباتُ الفرق عليه بالدليل بلا خلاف .

وإذا منعه السائل فله إثباتُه عليه بالدليل ، على الصحيح من المذهب ، وإن خالف فيه بعضهم .

ومنها : أن يكون جَمْع المعلِّل موافقاً لجمع صاحب الشريعة ؛ كالحجِّ يقيسه على الدَّيْن على موافقة الخبر في قصة الخثعمية :

« أرأيت لو كان على أبيك دين ؟ فدين الله أحق »[1] .

فإذا فرّق الخصم بين الحج والدَّيْن : كان جوابُ المعلل أن فَرْقك يقدح في جمع النبي عليه السلام فلا يقبله .

وللسائل أن يقول : لم يكن في احتجاجك التعلّق بجمع النبي صلى الله

(١) انظر هامش رقم ١ من صفحة ٢٨٠ .

عليه ؛ لكنك جمعتَ بمحضِ القياس من عندِك واجتهادِك ففرقتُ بينهما أيضا باجتهادى .

ولو كان فرق على النبي عليه السلام فى جمعه لكنت أتبرأ عنه إلى الله سبحانه ـ اللهم إلا أن تُورده على طريق الترجيح حينئذ لزمنى حكم ذلك الترجيح .

وهكذا إذا جمع بين أمرين فرق بينهما صاحب الشريعة ؛ فإن أورده فى مقابلة الاعتلال الموجِب للجَمْع لم يقدح ذلك فى اعتلاله .

وإن أورده مَوْرِدَ الترجيح لما تعلق به من الاعتلال كان مقبولا ، وهو كجمع النبي عليه السلام بين الدِّباغ،وتخليل الخمر أورده على تعليلنا الموجِب للفرق بينهما لم يكن مقبولا إلا على طريق الترجيح بأن يقول قال صاحب الشريعة فى شاة ميمونة : « هلا أخذتم إهابها فدبغتموه وانتفعتم به ؟ »[1] .

وقال فى خمر لشامى لما استأذنه أبو طلحة (٦٩ ت) فى تخليلها : لَا ، أريقوها . فيقدم به جمُعهم على تفريقنا بالقياس .

٤٧٥ — ومن ذلك : أن يكون نفسُ الفرق بموجبه للجمع والتسوية فيكشف عنه ليسقط الفرق .

وهو فى مثل تعليلنا فى بيع الغائب بأن المبيع مستور بغير المبيع فيمنع البيع : كاللبن فى الضرع :

وإذا فرقوا بأن قيل : على الحلْب وفى حال الحلب يختلط بالمبيع من اللبن الحادث ماليس يمتنع فيتعذر فيه التسليم .

---

(١) أخرجه مسلم : حيض ، ١٠٠، ١٠٢ ، وأبو داود : لباس ٣٧ والترمذى: لباس ٧ والنسائى: فرع : ١٧ .

فهو كحنطة تنثال للبائع على ما اشتراه منه المشترى من الحنطة فيقول المجيب: اختلاط المبيع بغيره يوجب تعذر التسليم للجهالة بالمبيع وقت التسليم .

ولنفس هذا منعنا بيع مالم يره ؛ لأنه جاهل بما يتسلمه حين القبض: أهو الذى وقع عليه العقد أو غيرُه ؛ فوجب لأجله امتناعُ صحة البيع .

ولو كان هذه التسوية لامن فَرْقِه كان مبطلا لفرقه ؛ فماظنك إذا كان فى غير فرقه ؟

٤٧٦ — ومن ذلك ـ أن تسوِّى بين ما فرّق بمعنى لا يكون فى فَرْقه .

مثل ـ تعليلنا لمن مسح فى الحَضَر ، ثم سافر : يمسح مسح مقيم بأنه عبادة تختلف بالحضر والسفر .

فإذا ابتدأ به فى الحضر لم يثبت له حكم السفر، كالصلاة ينشئها فى الحضر ثم تَدْفع السفينة ؛ فإذا فرّقوا بأن الصلاة يتعلق أولها بآخرها؛ لسِرَاية الفساد فيها والمَسَحَاتُ فى كل طهارة، وفى كل يوم طهاراتٌ وعبادات منفصلة بعضها عن بعض ؟

قيل : هما سواء ؛ لأنّ المدة كالصلاة والمَسَحات فى المدة كالركعات والأركان فى الصلاة ، وهى متصلة ، غير أن الاتصال والانفصال فى كل عبادة على حَسَب ما يليق بها .

ومثلُه ـ فرّق أصحابنا فى تعليلهم السَّلَم فى المنقطع بأن الموهوم من الغَرَر الذى يمكن الاحتراز منه كالمتحقِّق فى السلم ؛ كما لو أسلم مكيال رجل بعينه .

فيقول أصحابنا : إنما لا يجوز فى مكيال رجل ، لأنه إثبات أجل فى الأعيان ، والعين لا تقبل الأجل ، كالسَّلَم فى ثمرة نخلة بعينها .

فيقولون : هذا وما قلت سواء فى المعنى ، وإن اختلفا فى الصورة لأنه لم يجز فى تمر نخلة بعينها ؛ لما ذكرتَ من أن الموهوم كالمتحقّق فى السلم ـ وهذا معنى قولك إن الأعيان لا تقبل الآجال .

فهذا فرق بالصورة على وَفْق معنى الاعتلال .

٤٧٧ — ومن ذلك ـ أن يكون فرْقه بنفس العلة التى كانت معارِضة لها فتقول : هذا نفس علتك ، وقد عارضتُها بهذه فلا أقبلها فرقا ؛ لما ذكرت ؛ إذ لو قبلتَها لزمك من علتى مثله لعلتك [ل ٥٤ ى] فإن مثلَه موجود فى علتى ؛ فلا ينقطع الكلام بيننا فى شىء واحد على التكرار .

ولهذا كان الأوْلى بالمسئول أن يفرّق فيما يُعارض بغيرما ابتدأ به من الاعتلال ، حتى لا يتوجه عليه مثلُ هذا الدفْع .

والأوْلَى لمن أراد أن يفرق إذا كان سائلا أن يُعارض بعلة مُبتَدأة بدل الفرق لينقل مَؤُنة الفرق إلى المعلّل والمسئول فيتسارع الكلام بهما إلى حاجة المسئول إلى الترجيح .

٤٧٨ — ومن ذلك ـ أن يقول معناك فى الأصل يفيد فى موضع النزاع ؛ وما قلتُ من معنى الأصل يُفيد فى موضع النزاع ، ومالا يفيد فى موضع النزاع : لا حاجة بنا إليه ، وإنما الحاجة إلى ما يفيد فى موضع النزاع ـ وهو حاصل فى اعتلالى ، فسقط به فرقُك .

وهذا يرجع بالكلام بينهما : أن إحدى العلتين متعدّية دون الأُخرى وقد أشرنا إلى طرف من الكلام فيه قدرُ الكفاية .

٤٧٩ — ومن ذلك ـ أن يقول معناك فى الأصل على وفق معناى فى الحكم ، فلا يلزمنى منه شىء ، وما عدت إليه من معنى الفرع ؛ فهو ابتداء معارضة .

وهذا الفصل أيضا قد مضى الكلام فيه ، فلا نعيده .

٤٨٠ — ومن ذلك ـ ألّا يجد أصلا لما عَكس من المعنى فى الفرع ؛ فيقول : هذا فرق لا يُعتمد أصلاً ـ ويسمى ما هذا وصفه : الفرقَ الساذج وذلك غير مقبول ؛ إذ لو قُبِل ذلك لا نثال على المناظرة فيه ما لا قبل له به ؛ لأنه قبول صرف الدعوى .

وأيضا ـ فإنّ الفرق بمثل ذلك يكثر ولا يمنع الجمع :

كما لو قاس الماء على التراب ؛ فيقول : أحدهما مائع والآخر جامد

أو أحدهما رقيق لطيف ، والآخر غليظ كثيف .

أو أحدهما يستعمل عند الضرورة والآخر عند الرفاهية .

وحتى لو جمع بين البيع والنكاح يمكن أن يقول : أحدهما تملك به الرقاب دون الآخر .

أو أحدهما تثبت به المصاهرة دون الآخر .

أو أحدهما يحتاج إلى الشهود دون الآخر .

أو أحدهما لتملك العين ، والآخر لتملك المنفعة .

أو أحدهما يصح فيه التأقيت ، ولا يصح فى النكاح .

أو أحدهما يسمى بيعا والآخر نكاحا ، أو إجارة ، أو رهنا .

وهذا[1] ونحوه من الفروق التى يقال فيها : إنها غير قادحة فى الجمع .

فإن قيل : كيف الفرق القادح فى الجمع ؟

قيل : هو أن يجمع المعلل بينهما فى خاصٍّ وصفهما ؟ فيفرق بينهما بنحو من ذلك لا من حيث الصورة .

---

(١) فى الأصل : « هذه » .

ولهذا قيل فى مثل ذلك : إنه فرقُ صورةٍ لا فرقُ معنى ؛ وفرقُ الصورة لا يقدح فى جمع المعنى :

وذلك ـ مثلُ أن يقول فى الطهارة والتيمم : إنهما يجبان بالحدث ، أو يُشْتَرطان فى صحة الصلاة على كل حال فِعلًا لا اجتناباً وتركا .

وفى النـكاح والبيع : إنهما لا ينفـكان عن العِوَض .

وفى الإجارة والبيع : إنهما عَقْدا مكاسبَة ومغابنة ونحو ذلك .

٤٨١ — ومن ذلك ـ أن يقول أليس افتراقهما لم يؤثر فى الوجه الذى به جمعت بينهما فى الحـكم ؟

وكذلك لا يمنع اجتماعهما فى نفس ما أوجبت فيه من الحـكم :

كأن يقول فى إيجاب النية فى الوضوء : إنها عبادة لا تبقى مع الحدث ، ولا بُدّ فيها من نية ، كالصلاة .

فيقول : الصلاة تبطل بالـكلام ، والوضوء لا يبطل به أو الصلاة عبادة مقصودة دون الطهارة .

فيقول : افتراقهما فى هـــذا ، أليس لا يُمنع من اجتماعهما فى أنهما لا يبقيان مع الحدث .

وكذلك لا يُمنع من اجتماعهما فى حاجتهما إلى النية متى فرق بينهما بوجهين ، يجب أن يَرى من هذا الوجه وجهين أيضا من الجمع لا يفترقان فيه حتى يستويا فى الدرجة .

وهذا الجواب من الفرق يسهل الإكثار به على من قَوِى حفظه للعلل .

ويسهُل عليه أن يُـكثر الفرق بعلة ، كما يكثر بها الجواب عن الفرق ، غير أن أهل النظر اختلفوا فى أن مثل هذا هل يكون جوابا عن الفرق ؟

فنهم ـ من قال يكون جواباً؛ لأنه يبين أن ذلك الفرق لا يؤثر فى الجمع وفرق لا يؤثر فى الجمع لا يُجعل قادحاً فى إسقاط الجمع .

ومنهم ـ من قال لا يكون هذا جوابا عن الفرق ؛ لأنه مُطالبة بفرق يرفع الجمع ـ والفرق لا يرفع الجمع ؛ لـكنه يكشف عن مُباينة الأصل الفرعَ فى إيجاب الحـكم .

[ل٥٤ش] ٤٨٢ — ومن ذلك ـ / أن يَجعل فرقه لمثل حكم علته ؛ فيقول : هذا المعنى الذى فرقت به لخلاف حكم علتى ، ونقيضه بأن يكون لإيجاب ذلك[1] أولى .

كفرقهم فى تعليلنا لفساد النـكاح بشهود فُسّاق ، حين قلنا : لا يحكم بشهادتهما ؛ فلا ينعقد بهما نـكاح ؛ كالصبيان والعبيد .

فيقولون : هؤلاء ليسوا من أهل الشهادة؛ لأنه إذا زال نقصهم فأعادوا تلك الشهادة قُبلت ؛ وبعد زوال الفسق لا يقبل مَعَادُ تلك الشهادة .

فنقول : بأن نجعل هذا علة لتأكد خروجه من أهل الشهادة أولى

٤٨٣ — ومن ذلك ـ ألّا يعين لفرقة حكما على التعيين وتـكون العلة لأمر على التعيين .

فنقول : هذا فرق منك بين الأصل والفرع على الجملة يوهم أنى جمعت بينهما فى جميع الأحكام ، وليس كذلك ، بل قستُ هذا على ذاك فى حكم كذا ؛ فيجب أن يكون فرقك بينهما فيه :

مثلُ ـ أن يقول فى عتق الراهن : إنه معنًى يفُيت حق الوثيقة من عين الرهن ؛ فجاز أن يزول ذلك الراهن عنه بلزومه الرهن كالبيع :

(١) فى الأصل كلمة غير ظاهرة . وقد رجحنا أن تكون على نحو ما أثبتنا .

فنقول المفرق بين البيع والعتق فرق ؛ لأن للعتق من القوة ماليس للبيع ولذلك فيـه السِّرَاية دون البيع ، ويعتق بالغرور والخطر دون البيع ، ويوجب الولاء دون البيع ؟

فيقول المجيب : لم أستدل بامتناع البيع على امتناع العتق فى كل المواضع ، حتى لاموضع يمتنع فيه البيع إلا وامتنع فيه العتق ؛ فيفرق بينهما بفروق على الجملة ؛ لكنى قستُ عتق المرهون على بيع المرهون ؛ فليكن فرقُك بين بيع المرهون وعتق المرهون وإلا لم يلزمنى منه شىء .

ومنها ـ أن يوجب فرقا على المعلل فيما جمع ؛ لأنه فرق بينهما من وجه آخر فى غير ماجمع .

ثم يقول فرق بينهما فى هذا الوجه الذى جمعتُ هو فرقك بينهما فى الوجه الآخر .

مثلُ ـ فرق أصحابنا فى قياسهم الوضوء على إزالة النجاسة فى إسقاط الترتيب بعلة أنه طهارة بالماء .

قلنا لهم أليس جعلتم الترتيبَ مندوبا فى الوضوء دون إزالة النجاسة ؟ فكذلك أوجبنا الترتيب فى الوضوء دونها ، ففرقنا بينهما فى الوجوب فرّقكم بينهما فى الاستحباب ؟

فيقولون : ولم إذا فرقنا بينهما فى الاستحباب لزمنا ذلك فى الوجوب ؟ وما العلة فى إيجاب ذلك ؟

فما لم يذكر وجها يوجب ذلك لم أقبله ، بعد أن جمعتُ بينهما فى نفى الوجوب بعلة ؛ لأن علتى دلالة توجب الجمع بينهما فى الإسقاط وذلك يناقض الإيجاب ؛ فلهذه العلة لم أوجب الترتيب فى واحد منهما ؛ وليس مثل هذه

العلة موجودة فى إسقاط الاستصحاب فلم أسقطه ، وفيه دليل آخر أوجب علينا ألّا نسقط الاستصحاب ؛ فلا يلزمنى إسقاط حكم ؛ لأنى أسقطت هذا بنفس الإسقاط حتى يظهر ما يوجب علينا ذلك !

ومثله — قياسُهم للنكاح بشهادة الفاسق على شهادة مَن ظاهرُه العدالة؛ بعلة أنه يَنــكح لنفسه بنفسه ؟

فيقولون : أصحابنا أليس فرقتم بين الفاسق والمستور الذى ظاهره العدالة فقلتم يحكم الحاكم بشهادة المستور قبل طلب التزكية دون الفاسق فيما به فرقت بينهما فى الحكم بشهادتهما به ، فرقت بينهما فى انعقاد النــكاح ؟

فيقولون : بالعلة جمعنا بينهما ، فلا نقبل الفرق إلا بمعنى مفرق ، فإما لأنى فرقت بينهما فى حكم آخر يلزمنى الفرق من حيث جمعت ؛ فمن أين ؟

وهذا سؤال جار فى كل أصل وفرع بينهما فرق عند المعلل من غير الوجه الذى جمع .

فيمكن أن يقول السائل : فرق بينهما فيما جمعت كما فرقت بينهما فى الحــكم الآخر ؟

فجواب المعلل هاهنا : جمعت لموجب الجمع ، وهناك فرقت لموجب الفرق ؛ فلا يلزمنى ترك أحدهما بنفس الآخر ؛ إذ لو كان ذلك لما صح جمعُ لجامع فرق بينهما بوجه ، وكان يجب أن يجمع بين المجتمعين من جميع الوجوه ، حتى يصح له جمعٌ ما ؛ وذلك محال ، وسدٌّ لباب القياس .

٤٨٤ — ومن ذلك — أن يكون فرقه لا تأثير لمعناه فى الفرع فلا يكون كذلك إلا ويكون معناه فى الأصل منقوضا به ؛ غير أن الأحسن أن يبتدئ

[ل ٥٥ ى] بمعناه فى الأصل فينقضه ؛ ثم يجىء / إلى ما ذكر من العكس فى الفرع فيبين عدم تأثيره .

٤٨٥ — ومن ذلك أن يُفرق بالنص فيقول : هذا منصوص عليه ، وذلك غير منصوص عليه .

مثل : قياسنا لرقبة الظهار فى إيجاب الإيمان فيها ؛ كالرقبة فى كفّارة القتل .

فيقولون : هى فى الظهار ذُكر مُطلقا ، وفى القتل مُقيّدا ؛ فقررنا كُلّا على ما وَرَد .

يقول أصحابنا : هذا سد باب القياس ؛ فلا يجوز سَمَاعُه فضلًا عن الاشتغال بجوابه .

٤٨٦ — ومن ذلك أن يقول المعلِّل : إذا عللتُ أصل اعتلالى بعلة أخرى قصداً إلى الفرق بينه وبين الفرع فيما جمعت فقد سلمت معناى وأنا لا أسلم لك معناك فقد أقررتَ بصحة ما قلتُ ولم أقر بصحة ما قلتَ فلا يلزمنى منه شىء .

وهذا ضعيف فى دفع الفرق ؛ لأن هذا القائل إما أن يقول بالفرق ، أولا ؛ فإن لم يقلْ به فلا معنى لهذا ؛ بل يجب أن يقول : لا أصحح الفرق ولا أمكّنك من ذكر معنى آخر .

وإن كان ممن لا يقول بالفرق ، ويقول مع ذلك بالمعنيين فللسائل أن يقول : إذا قلتَ أقول بالمعنيين فقد سلمتَ معناى وأنا لا أسلم معناك ؟

غير أن هذا لا يُلزم المسئولَ ؛ بل له أن يقول : قلتَ بمعناك وذلك لا يمنع من صحة معناى أيضا .

وقولى بالمعنيين قولٌ بصحتهما ؛ كما أنك إذا فرقتَ سلمت باعتلالى

ولم يمنع ذاك فى دعواك صحةَ ما ذكرتَ من اعتلالك للفرق فى الأصل !

فبان أن هذا سؤالٌ لا يصح للسائل ولا المسئول .

وأيضاً : فإنه متى قال بالقياس لزمه أن يبيِّن أنه لماذا لا يسلِّم أن يكون هذا المعنى الآخر فى الأصل معنى الحكم .

فأما مجرد قوله : إنى لا أسلم لك هذا المعنى لهذا الحكم ؛ فهو كقوله فى قياس الخصم : سلمتَ قياسى، وأنا لا أسلم لك قياسك متى عارضتنى بهذا .

فيكون كلاما ساقطا ؛ كذلك هذا .

وأيضاً : فإن للسائل أن يقول : إنما سلمت معناكَ فى الأصل إذا سَلِمَ عن معارضة معناى فيه ؛ فأما إذا تقابلا وأمكن هذه المقابلة لم يكن أحدُنا بصحة مايدعيه أولى من الآخر ، كسائر المعارضات .

٤٨٧ — ومن ذلك ألا يُبَيِّن وجه تعلُّق الحكم بما يذكره من الفَرْقين أيضا فى الشيئين ، أو فى أحدهما :

مثلُ : أن يقول أصحابنا فى الفرق بين المُسْلِم والذمى إذا جمعوا بينهما فى جزاء القصاص : بأن المسلم من أهل الدار ، والكافر بخلافه .

فيقولون : والكافر أيضا من أهل الدار .

فيقول أصحابنا : نريد به دار الإسلام .

فيقولون : فالذمى أيضا من أهل دار الإسلام .

فيقول أصحابنا : هو بإسكان المسلم يسكن دار الإسلام .

وإنما لا يظهر وجه الفرق لعدوله فى فرقه عن نكتة الحكم ، حتى إذا صار إلى النكتة وهو عدم المساواة بينهما فى الدين وتراجُع الكفر عن الإسلام أبلغَ التراجع ، وعلو الإسلام على الكفر أبلغ العلو ، وهذا غاية

ما يكون من عدم المساواة ، وجزاء القصاص بين الشخصين من على المساواة.

فهذا مثالٌ ما يتعلق به الحكم من المعنى ، وما لا يتعلق ؛ وأظهر ما يكون من تعلق الحكم بالاعتلال والفرق أن يصير إلى نكتة المسألة فيها تفرق وتجمع كيلا تبقى عليه الدعوى تارة علقت به الحكم لا يظهر تعلقه به.

وبالله التوفيق.

الفصل الثالث عشر

فصل في صحة الاحتجاج بالعلة المأخوذة من أصلين بين الخصمين متفقي الحكم مختلفي موجب الحكم وما يتعلق بذلك من وجوه الكلام فيه

488 — واعلم أن هذا النوع من القياس هو الذى يسمى : العِلّة المركّبة وذلك يقع على أوجه :

منهـا — ما يكون تركيبُه فى وصفه .

ومنها — ما يكون تركيبه فى أصله .

ومنها — ما يكون تركيبه من أصل ناقَضَ به الخصم مذهبَه فى نظائره التى خالفك / فيها ، وإن وافقك فى هذا الأصل الذى ناقَضَ به فيجعله [ل٥٥ش] أصلَ اعتلالك ، ويتعذر عليه الكلام بالفرق أشدّ مما يتعذر فى غيره من المركّبات .

489 — فأما ما يكون تركيبُه فى الوصف وكثير :

منها — أن يقول فى إسقاط الطهارة بغير النية ، أو بغير الترتيب ، أو بغير وَلَاء : إن كل طهارة لا تصح بسؤر السباع لا تصح بغيره ، كسائر الطهارات الفاسدة .

أو كل طهارة حُكم بفسادها مع القيء ، أو الرعاف ، أو القهقهة فى الصلاة : كان محكوما بفسادها قبله كسائر الطهارات الفاسدة .

ومثل — أن يقول فى فساد الصلاة بقراءة الفاتحة ، أو بغير لفظ

التكبير ، أو بغير التشهد ، أو بغير الطمأنينة ، أو بغير لفظ التسليم أو بغير شرط يخالفونك فى ثبوته : بأنها صلاة حكم بفسادها خلف المتنفِّل ، أو خلْف الصبى ، أو مع رؤية الماء فيها ، أو بجنب المرأة ، أو غير ذلك مما يُفْسد على مذهبهم ، دون مذهبك .

ومثل ـ أن يقول فى الزكاة : إنها لا يجب إخراج الحسَن مع القدرة : لم يجب أصلا ، أولا تجب فى مال الصبى ، أو لا يُطالَب بها مع تلف المال ، أو بعد الموت والاستقرار ، أولا يجب عليه تفريقه بنفسه ، أولا يجب فيها النصاب ـ يعنى العُشر ، وفى الإحرام بالحج قبل أشهر الحج : إنه لاتنعقد بمجرد النية ، أو لا تنعقد عنه من الصبى ، أو من ابن خمسة عشر ، أو لا يجب فيه السعى بين الصفا والمروة ، أو لا يلزمه قضاؤه بالوطء بعد الوقوف ، أو لا يجب فى طوافه الطهارة فلا ينعقد به الحج ، كإحرام المجنون وغيره ، ويقول فى بيع الغائب : لا ينعقد من ابن خمسة عشر بنفسه ، أو لا يصح على النخل ، أو لا يثبت فيه خيار المجلس ، أو لا يثبت فيه الرد بعيب التصرية . وفى نفى وجود القوَد على المسلم بقتل الذمى : أنه لو قتله بمثقَّل ، أو لو قتله ابنُ خمسة عشر ولو شارك فيه أبو المقتول لم يجب القود فكذلك بغيره ، أو لا يجب بذلك القتل القودُ أصلا كقتل الحربى وقتل المعاهَد وقتل البهائم والحشرات .

وأما مثال ـ ما يكون التركيب فى أصله فكثير :

وهو أن يأخذ علة المسألة فيردُّها إلى هذه الأُصول التى جعلناها على التركيب فى الوصف :

مثل ـ أن يقول طهارةٌ عن حدث فلا تصح دون النية ؛ كما لو تطهّر بسؤر السباع .

أو يقول فى بيع الغائب : إنه باع مجهولَ الصفة عند العاقد حالَ العقد؛

فهو كما لو كان المبيع مخلا .

أو شَرَط فيه خيارَ المجلس .

أو بيع ابن خمسة عشر – وغيرها .

فكل ما جعلناه وصفا فى المركّب صح أن يجعل أصلا، وما جُعل أصلا صح أن يجعل وصفا كغير المركّب من العلل .

٤٩٠ — وأما تركيبه من أصل ناقض به مذهبه فى نظائره التى خالفك فيها ، وإن وافقك على ذلك الأصل :

مثل – أن يقول فى المحرِم إذا قتل سَبُعا : إنه حيوان لا يُضمن بمثله، ولا قيمته ؛ فلا يجب الجزاء بقتله ، كما لو قتله المحرم فى الصَّوْل عليه دفعا – فوافقك فى السبُع إذا صال على المحرِم : أن لاضمان عليه فى قتله – ويقول فى غير السباع : إذا قتله دفعا عليه الجزاء ، وتعذر الفرق عليه انتبذها هنا؛ لأنه فى غيره يمكنه الفرق بمعنًى على أصله وههنا لا يمكنه الفرق على أصله أيضا .

وفى هذا النوع من المركب لا يَسهل أن يجعل الأصل وصفا ، كما يسهل فى غيره :

ألا ترى – أنه لو قال فى السباع : إنه حيوان ، أو صالَ على المحرم لم يجب الجزاء ؛ فكذلك ؛ وإن لم يَصُل انتقض بسائر القيود .

وقد يَحتال فيه ، فربما يمكنه أن يقول هاهنا :

كل من لو صَال عليه السبع لاجزاء عليه فيه فكذلك وإن لم يَصُل كالمجنون والصبى ، غير أنه لا يتبين وجه المفاقهة .

واعلم أن كل مسألة نصبنا فيها علة مركّبة فى وصف أو أصل فمن تلك المسألة يتمكن الخصم أن يركّب علينا فى ذلك الأصل، أو الوصف علةً مركبة للأصل أو الوصف .

مثاله — أنا إذا نصبنا من القتل بالمثقّل بأن لا قصاص على المُسْلِم الذمى بأنه لو قتله بمثقّل لم يجب عليه القصاص ، فكذلك بغير المثقّل كسائر الحيوانات إذا قتلها — وكقتْل من أخطأ وغيره ، فيمكنهم أن يقولوا فى القتل / بالمثقل : بأنه إذا لم يجب به القصاص الذمى على المسلم ، [ل٥٦ ى] لم يجب به القصاص أصلا ؛ كسائر مالا يجب به القتل من الخطأ وغيره ، وهذا لا يختلف ؛ بل يطرد فى كل المسائل ، مَنْ ضَبَطَه سُهل عليه أكثر ذلك على المذاهب المخالفة للخصوم على الخصوم — إن شاء الله عز وجل .

٤٩١ — وقد اختلف الناس فى القول بما هذا وصفه من القياس : فمنهم من أباه ، وسلك فيه طريق عدم التأثير ، فقال :

إنما يجب القول بما له تأثير من العلل ؛ فأما ماعلم الخصمان أنه لا تأثير له إما على المذهبين ، أو على أحد المذهبين فلا معنى لتعليق الحكم به .

وهذا خطأ ؛ لأنا قد ذكرنا أن التأثير يُطلب على أصل المعلل ، وما هذا وصفه فلا تأثير لا محالة على أصل مَن نَصَبَه .

فأما مالا يؤثر على أصل من نصب عليه ؛ فليس يضرّه ؛ لأن فقد التأثير عنده ليس بأشد من إنكاره له عن الأصل ؛ وذلك لا يضرّ القائِس ، بل يُلزمه القائِس الخروج عن عهدته شاء أم أبى .

وأيضا : كيف يضره ألّا تأثير له على أصله ، ولا تأثير عنده لشيء من مذاهب خصمه مع سائر ما يقوم على تلك المذاهب من الأدلة ؛ فهل

ضرّ ذلك المصائر إلى تلك المذاهب بأدلتها حتى يضره فقْد تأثير دليل واحد عند خصمه ؟

وأيضاً : فكل مخاصِم لخصمه فإنه ينُكر خصمه ، وحججه ، وسائر ماله من البيِّنات ، غير أنه يفقره عما فى يده بما له من الشهود والبيِّنات ، أفيضرُّه جَحْده له ، ولبيناته بعد أن ظهر عجزه عن القدْح فيها ؟

وقد علمنا أنه إذا قال : كل طهارة لم تصح بسؤر السباع كان هذا وصفا مُجمَعا عليه ، ومدلولا عليه عند المعلل بأوضح دليل ومخالفته له فى دليله لتقصيره فى طلب الأدلة ؛ فكيف ضرّ من اجتهد فى طلبها حتى وجدها ، وصار إلى إثبات أحكامها منها ؟

٤٩٣ — ومنهم من قال هو قياس صحيح،وغير المركب من المختلف أولى منه،واحتجّ بأن فى غير المركبة يتفقان من أصليهما على أنه يمكن دون ماذكر علة للحكم ، وفى المركب من المختلف يعلم الناصب أنه لولا اعتقاد الخصم بأن سؤر السباع نجس ، وإلّا جوز الوضوء بغير النية أو الترتيب .

وهذا أيضا خطأ ؛ لأن المعلل دلّه الدليل الواضح أن ماوافقه من فساد الطهارة إذا وقع بسؤر السباع افقد النية ، لا لفساد الماء فإن السؤر تثبت طهارته عنده بأوضح دليل، وأجلى برهان ، والتعليل وَقَع لفساد الطهارة ، لا لشيء لايذكره الخصم ، وقد وقع الاتفاق على ما وقع له التعليل ؛ فلا يضرُّه مالا تعلق له به .

٤٩٣ — ومنهم من قال المركب كغير المركب إذا استويا فى شروط الصحة فى المعلل ، ولا يتراجع المركّب بكونه مركبا عن غير المركب .

واحتج بأنه وجد فيه شروط القياس؛فساوى غيره فى الصحة والتركيب، إن لم يثمره ضعفا فلم يثمره قوة .

ومن أصحابنا — من قال بكونه مركبا له مزية على ماساواه فى سائر الشروط سوى التركيب ؛ سيما إذا كان تركيب الوصف !

مله : أولى واحتج هـذا القائل لكونه مذهب الشافعى أولا — بأن الشافعى رضى الله عنه فى إبطال الشفعة بالجوار قال :

لو ملكه بالنكاح لايجب للجار فيه الشفعة ؛ فكذلك إذا ملكه بغير النكاح ، كما لو كان بينهما طريق نافذ ، وكالمقابل ، وكل ما لا شفعة فيه شاهد له ؟

وهذا يسقط دعوى من قال : إن هذا شىء لم يحتجّ به السلف .

فأما طريق الحجاج فعليه بكونه مركبا أولى؛إذله منها : أن التركيب إذا كان فى الوصف فيكون الوصف متفقاً عليه لامحالة ، إما عند الكافة أو عند الخصمين .

والوصف للعلة إذا لم يقع ، قط ، إلا مجمعا عليه : كان أقوى العلل !

ومنها — أن يركب الوصف — قط — لا يرد عليه نقض قط !

ومنها — أن المركب فى الوصف يستقل بوصف واحد فى إيجاب الحكم وماقلّ وصفه قلّ فيه الاجتهاد ، وماقلّ فيه الاجتهاد قل جواز الخطأ فيه.

ومنها — أن هذا الجنس من القياس — أبداً — يستقل بوصف واحد ؛ فيكون أقوى العلل — ولهذا قويت علل المقول !

ومنها — أنه إذا قل وصفه كثرت أصوله وشواهده؛وكثرة الشواهد تقرّبُ الأمرَ من القطع — حتى قال قوم من أهل الكوفة / يترك قياس [ل٥٦ش] الأصول خبر الواحد — وإن صح فى سنده ومتنه .

ومنها — أن ما كان هذا وصفه ظهرت له فى الحال كثرة الأصول ،

فتغنى المجتهد عن طلب الأصل ، وكثرة الاجتهاد فى حمْل الفرع عليه .

ومنها ـ أن مركّب الوصف إذا شاركه غيرُه فى قلة الوصف زاد عليه المركّب فى أنه ممتنع عن النقض ، وغيره إذا قل وصفه خيف عليه النقض لعموم حكمه ، ومشاركة مخالفه إياه فى الحكم فلا يأمن تسارُع النقض إليه.

ومنها ـ أنه إذا كثرت أصوله لقلة وصفه تعذر على من رام فيه الفرق أن يفرّق ؛ لاختلاف معانى أصوله فى كثرتها .

وأيضا ـ فإنه يقع فى تلك الأُصول ما يكون مركبا من مذهبين مختلفين .

٤٩٤ — فإن قيل : وكيف يتعذر الفرق فى كثير من الأُصول ؟

قيل : لأن الأُصول إذا اختلفت وكثرت اختلفت معانيها فلا يكاد يوجد عكس تلك المعانى فى الفرع فيتم فرقا .

ولأنه إذا أراد الفرق ـ إما أن يريد الفرق بمعنى واحد تجتمع فيه كل الأُصول فيتعذّر وجوده لاختلاف صورها ومعانيها ؛ ولما فيها من الأُصول المركبة .

وإن أراد أن يفرِد كل أصل بفرق ومعنى غير المعنى الآخر مُنع عنه بوجهين :

أحدهما ـ أنه إنما يفرق ليتساوى المعلل بمعناه وفرقه ،وكيف يُساويه عليه بعلة واحدة بين أصول لا تحصى ، وبين الفرع بمعنى واحد مَن احتاج إلى ألف معنًى حتى يفرق ؟

والثانى ـ أنه يقول له المعلل جمعْتَ علتك فى الفرع أصولا بمعنى واحد؛ فلا أقبل منك الفرق بمعان ، لأن الفرق إنما يكون على وجه الجمع ، والجمع

على وجه الفرق ؛ فإذا تباينا لم يكن فرقا يجمع ولا جمعا لائقا بالفرق .

٤٩٥ — فإن قيل : فإيش الذى يمنع من صحة هذا ؟

قيل : يمنع منه ما ذكرنا ؛ وأنه إذا فرق بمعان فى الأصول احتاج إلى معان مثلها بعكسها فى الفرع ؛ فإذا لم يسقط قياسه أو لم يصر معارضا بفرق واحد لم يصر معارضا بفروق ؛ فيكون بمنزلة النص إذا لم يعارضه قياس لم يعارضه أكثر منه ؛ لأن الأصل : أن كل دليل لم يعارضه دليل ؛ فمن ذلك الجنس لا يعارضه أكثر منه ، كما ذكرنا من القياس مع النص ! ؟

٤٩٦ — فإن قيل : فلم لا يجوز أن يعارضه بفرق واحد من أصل واحد فيكفيه ذلك فى المعارضة ؟

قيل : لأن الفرق لفصل الأصل عن الفرع — وبأن يفصل عنه أصلا — لا يصير عديم الأصل .

كما أن الخصم إذا أقام البينة بشهود فالقدح فى بعض الشهود لا يصير قدحا فى باقيهم — حتى إذا بقى منهم من فيه الكفاية فى البينة ، لم يؤثر ذلك القدح فى تثبيت المدعى فيه — كذلك ما قلناهُ من العلل .

٤٩٧ — فإن قيل : إذا عكس معنى الأصل فى الفرع من أصل واحد بعلة واحدة كفاه فى المعارضة بفرق واحد ، ولا يضره فى الفرق بقاء أصول أخر لعلته؛ لأن الاحتجاج كان بعلة واحدة وهى الدليل دون الأصول — وقد عارضه مثلُه فى الفرع بعكس الأصل .

قيل : إنما نصير إلى المعارضة بالفرق من أصل المعلل ؛ فإذا كانت للعلل أصول كيف صار مفرقا بأصل واحد مستشهداً ؟ والأصول الاخر

شهادتها على نقيض شهادة هذا الأصل ؛ حيث لم يتمكن بهذا المعنى الواحد من الاستشهاد بباقيها ، وهو بهذا الفرق يدّعى خروج هذا الأصل من أن يَصلح عماداً لعلته وقد بقى لها من العماد ما يغنيه عن هـــذا الوجه الواحد .

وأما معارضته للفرع بعلة واحدة مقبولة لولم يفرقها بذكر الفرق فأما إذا فرقها بذكر الفرق ؛ فذكر الفرق لا يكون إلا للفصل بين الأصل والفرع ـ والفرع لم ينفصل بما ذكر مثاله من الأصول فلم يستمر له الفرق؛ فلم يصح تنافى معارضة الفرع عليه ـ هذا إذا كان التركيب فى الوصف ؟

فأما إذا كان التركيب فى الأصل فهو دون ما فى الوصف فى القوة لـكنه قوى لمـــا ذكرنا من الاتفاق على الحـــكم وتعذّر الفرق إلّا بالخروج عن المسألة ، ووجوب التَّعدية على قول من يرى صحة [ل ٥٧ ى] / التعدية .

وقد دللنا على كون المركّب قياساً إذا كان التركيب فى الوصف فهو دالّ أيضاً على صحته إذا كان التركيب فى الأصل .

ومما يدل أيضا على ذلك ــ أن الدليل إنما يصير دليلا بعلم كونه دليلا لما يقوم على صحته من الأدلة .

ثم ربما يكون ذلك الدليل اتفاقا وإجماعاً .

وربما يكون غيره .

وبأن يفقد فيه الاتفاق ، أو موافقة الخصم :

لا يخرج عن كونه دليلا ؛ إذ لو كان كذلك لـكانت الأدلة متصورة على وجود الاتفاق ، وذلك محال .

وإذا كانت صحةُ الدليل غير موقوف على الاتفاق ؛ فإذا قام الدليل على ثبوت أصل ، أو وصف عند من ينصب العلة : وجب المصيرُ إليه ، وسقط قول من يسقط العلة ؛ بخلاف فى معنى ما منه ركِّبت تلك العلة .

وقول من قال : إن التعلق بمختلف المعنى فى العلل خروج على طُرُق السلَف ، وأنه بدعة ؛ إذ لو كان كذلك لـكان كل ما نوزع فيـه ، أو فى معناه خرج بالمنازعة عن كونه دليلا ، وصح قول من نفى الأدلة والنظر رأساً .

ومما يدل على قوة التركيب فى الوصف أنها إذا كثرت أُصوله فـكل أصل إذا فرق فيه وعكسه فى الفرع صار باقى أُصوله نقضا لما يعكسه من الاعتلال فى الفرع ، حتى إذا زاد فى وصف ما عكس فى الفرع ما يحترز به عن النقض أخرجه عن كونه فرقا وعكسا ، لما ذكر من معنى الأصل .

٤٩٨ — وقد يروغ الخصم إذا تعذر عليه الـكلام على العلة ، لـكثرة أُصولها رَوَغَان الثعلب ، فيقول :

لا أقبل لعلة واحدة إلا أصلا واحداً ؛ فعيِّنْ ماشئت من هذه الأُصول ، حتى أتـكلم عليه ، وإلا عينْتُ عليك من الأُصول ما شئتُ وتـكلمتُ عليه ، وقطعت المناظرة عنك .

وربما زاد ، بأن قال :

أليس إذا بَطَلَت بعض الأُصول قلت : يكفينى ما بقى منها لعلتى ، كذلك إذا عينتُ واحداً منها ، وتـكلمت عليه كفانى فى إبطال الاعتلال ذلك ، حتى إذا لم تقع الـكفاية بأصل واحد لم تقع بما زاد .

كما إذا لم يقع إبطال أصل واحد لم يقع إبطال ما زاد .

وهـذا سؤال يرفع الإجماع ؛ لأن الامة أجمعت على أن الاقتصار فى القياس على أصل واحد لا يجب .

وأجمعت الأمة - مع هذا - على أنه إذا أمكن طلبُ الحكم من أصول كثيرة ، لم يجز الاقتصار فى الاجتهاد على أصل واحد .

حتى قال أصحابنا فى أكثر الفقهاء :

إن كثرة الأصول فى القياس إذا لم يدفعه نص مما يوجب العلم ويقطع العذر ، وأسقطوا فى مقابلته ما شذ أصله ، إذا لم يكن ما شذ أصله قياس الشىء على جنسه ، أو البعض على الجملة .

وهو كقول من يقول : لا يجوز من الحاكم أن يسمع فى الخصومة الواحدة أكثر من شهادة شاهدين ، حتى إذا كثروا يُعيِّن من شاء منهم ويُعرِض عن الباقين - مع حُسْن حالهم واستقامة طريقتهم فى عدالتهم - .

وليس هذا كما قلناه : فى أن القياس الواحد إذا لم يسقط بمثله لم يسقط بما زاد ؛ ولكن بمنزلة بينة لا يُقبل فى معارضتها واحد من جنس البينات لم يقبل من ذلك الجنس فى مقابلتها وإن كثر .

وأيضاً - فإنه لو وجب الاقتصار فى القياس على أصل واحد لتساوت الأقيسة ، حتى لا يقع الترجيح فيها بكثرة الاصول .

وهذا باطل بالإجماع ؛ فبطل هذا السؤال .

٤٩٩ — فإن قيل : غيرُ المركب يظهر تأثيره على أصل الخصمين دون المركب ؛ فكيف يتقدّم المركّب عليه ؟

قيل : لم يكن القياس قياسا ، ولا الحجة حجة ؛ لظهور تأثيره على أصل الخصمين ؛ لأنه ربما يكون أصل الخصم باطلا ؛ فيكون ظهوره على ذلك الباطل بالموافقة ظهوراً باطلا .

وإنما يكون الدليل صحيحا لقيام الحجة على صحته ، وليس ذلك كالإجماع ،

أو الاتفاق على صحته ؛ فإن الإجماع على صحته يوجب العلم بصحته ؛ وظهورُ التأثير على أصل الخصم ليس من الإجماع فى شىء لكنه موافقة للقياس مع أصل لا يُدرى صحته وفساده .

وأيضا : فإن أصل الخصم مذهبه والأدلة لا يبنى فى طلب صحتها على المذاهب ؛ لكن المذاهب تُبنى على الأدلة / فلا يجوز أن يقف العلم بصحة الدليل على موافقة الخصم ، أو على ثبوت مذهبه ! ؟ [ل ٥٧ ش]

٥٠٠ — فإن قيل : لو كان هذا النوع من القياس له كل هذه القوة لكان الأئمة والعلماء من السلف يسبقوننا إليه ، ويتسارعون إلى الخبر بقوته وتقديمه ؛ فلما لم يوجد فى علامهم وكتبهم شىء من ذلك فضلا عن أن يرجحوه على غيره : عُلِم أن ذلك من حيل بعض من أحْدَثَ أنواع الدفوع لكلام الخصوم ؟

قيل : وهل تعلمناه إلا من الذين تبحروا فى الجدل وأنواع العلوم أصلا وفرعا ، مثل : الشافعى رضى الله عنه ومن نحا نحوه من أصحابه الذين تعبوا فى الأُصول والفروع ، واستخراج الدقائق فى أنواع العلوم غير أنهم اقتصروا على التنبيه لمن بعدهم، كما اقتصروا على التنبيه فى المعانى دون التحرير والتكثير فى العدد ؛ ثم مَن بعدهم زادوا وحرزوا ، وأكثروا .

ولو كان الاقتصار على ما فعله السلف واجبا لكانت الزيادة على الكتاب من صاحب الشريعة باطلا، وكانت الزيادة على ما أصّل صاحب الشريعة من التفريعات وأنواع الحجج، وتمهيد القواعد، وترتيب المسائل، وتلخيص الطرق : كلُّها باطلا .

٥٠١ — وأيضاً : فإن السلف ما كانوا يشتغلون بتسمية المخالفين وأهل الخلاف في المسائل ؛ لكنّ كل فريق يَذكر المسائل ويُورد ما يكون للمخالف من الشُّبَه على طريق السؤال والجواب ، ولم يذكر ذكر ذلك ممن بعدهم .

٥٠٢ — وأيضاً : فإن تركيب العلل من المذاهب المختلفة ما كان يقع بها التصريح منهم ؛ لأنهم كانوا لا يذكرون تقرير المذهب ، وأسماء الخصوم ، ويقتصرون على تصحيح المسائل بدفع الأسئلة وتحقيق الأجوبة .

٥٠٣ — وأيضاً : فإن السلف ما كانوا يكثرون كل هذه المناقضات على الخصوم ؛ فيجب أن يُنسب الذاكر لها إلى العجز ، والتفريط والبدعة ، والحيلة !

٥٠٤ — وأيضاً : فإنا إذا بيّنا قوة هذا النوع من القياس بما ذكرنا من الأدلة القاطعة لم نحتشم من تهويل المهول أنه إنما لا يتحققه من أمر السلف والأئمة قبلنا !

٥٠٥ — وأيضا ـ فإنهم لما نقلوا إلينا أصول الأدلة ، ثم نَهَوْنا عن التقليد علمنا أن ذلك النهيَ منهم إنما كان لأنهم علموا بأن في تلك الأُصول من المعاني والحقائق مالو صرّحوا بجميعها على التفصيل لطال عليهم وكثُر ؛ فاقتصروا على التمهيد والتنبيه ، دون التطويل والتكثير .

٥٠٦ — وأيضا ـ فإنهم لمّا علموا أنه قد يكون بَعْدهم مَن لعل الله سبحانه يخصُّه بجَوْدَة قريحة ، وزيادة فهم ، وفطنة وذكاء ـ كما قال عليه السلام : « رحم الله امرأً سمع مقالتى فوعاها ، وأدّاها كما سمعها ؛ فرُبَّ حامل فقهٍ إلى من هو أفقه منه ، وإلى مَن ليس بفقيه »[1] .

(١) أخرجه : الترمذى : علم ٧ ـ أبو داود : علم ١٠ ـ ابن ماجة : مقدمة ١٨ مناسك ٧٦ ـ النسائى : ٣١ ، ٣٣ ، ٤٣ ، مالك فى الموطأ : نكاح: ٤ ـ الدارمى : نكاح ١٣ .

لم يطوّلوا واقتصروا على النّبذة والإشارة فى أكثر ما يَجُوز فيه ترك التطويل .

٥٠٧ — وأيضا ـ فإنهم كانوا فى شُغل عظيم من الابتداء بتقرير الأُصول وتمهيد القواعد ، واختراع المسائل أصولا وفروعا يمنعهم ذلك عما نحن فيه من التطويل بالبناء على ما أسسوا ؛ ولو فوّضوا الأمر إلينا فى تمهيد ذلك لم نكن ـ لعلنا ـ نوفق لمثل ما وُفّقوا ؛ فإن الأمر إنما يصعُب إنشاؤه وابتداؤه .

فأما البناء على ما ابتُدِئَ وطُرِق إليه فليس فيه كثير شغل فلما فرغوا مما فعلوه ، وسهّلوا : فوّضوا إلينا ما علموا أننا سندركه بما قرّروا ومهدوا وإذاً لم نحتجْ إلى الاشتغال بما عظُم عليهم من التأسيس والتّمهيد ، من الحقائق والدقائق ، والإكثار مما صرنا إليه بعدهم .

ولو صادفوا مثل ما صادفنا من الأُصول والقواعد مفروعا عنها لكان تحقيقهُم وتدقيقهم أحسن وأكثر مما صرنا إليه بعدهم ؛ ولذلك زادت علوم المتأخرين ، وكتبهم ، وحقائق فروعهم فى الحجج والمذاهب على ما أتوه .

وأيضا ـ فإنهم ما ابتلوا بما ابتلى به المتأخرون عنهم من محدثات المخالفين ، من الحِيَل والشُّبه ، فى الكلام على السنن ، والآثار ، والأحاديث الصحيحة عن الرسول عليه السلام .

فلما كثر ذلك منهم تضاعَف فى دفع حِيَلهم وتمويهاتهم الكلامُ فى الرد عليهم .

وكذلك لما فرّعوا على تلك الأباطيل فروعَها ، ومذاهبَهم فيها تفرع

[ل٥٨ى] لأهل الحق فى مقابلتها على/ الأصول الصحيحة : فروعها ومسائلها ؛ فلذلك زادوا فى جميعها على السلف ، ولم يكن ذلك عيبًا[1] عليهم ؛ بل كان ذلك فضلا من الله سبحانه ونعمة على أهل دينه وسنة رسوله عليه السلام .

فهذه جملة تُنبهك على صحة ما قلناه من تقوية هذا النوع من القياس .

٥٠٨ — إذا تقررتْ قوة هذا ، فأقواه ما يكون تركيبه فى وصفه ؛ ثم ما يكون فى أصله لفروق بينهما ؛ وهى ما ذكرنا : من أن مركب الوصف أجمع للأصول ، ويقع لكثرتها فيها ما يكون مركبا .

ولأن الفرق فيه أشد تعذراً لكثرة أصوله على ما وصفناه .

ولأنه يكون أقل وصفا من مركب الأصل .

ولأنه يكون أبعد عن النقض والمنع ، ومركب الأصل قد يقع فيه المنع أصلا ووصفا .

ولأن الغالب فى مركب الوصف أن يكون القياس وصفيًا لا إسميًا .

ولأنه أبعد عن توهم عدم التأثير فيه ، ويتوهم ذلك فى مركب الأصل إلى أن يقع الكشف من المعلل أنه يؤثر على أصلى .

ألا ترى ـ أنا إذا قلنا فى شركة المفاوضة : إن كل شخص يتصرف فى خالص ملكه لم يشاركه فى غيره فى ربحه :

كما لو كانت هذه الشركة بين المسلم والذمى يمكن الخصم من أن يوهم أنه فى المسلم والذمى لهذا المعنى ، إلى أن يقول المعلل دلَّنى الدلالة على أن فساد الشركة بين الذمى والمسلم لهذه العلة ، حتى إذا ارتفع هذا المعنى صحّت

(١) فى الأصل : « عتبا » .

الشركة بينهما عند المعلل ؛ والتأثير يجب أن يكون على أصل المعلل ولو جعل العلة ما كان أصلا لما قبله بأن يقول : شركة لا تصح بين الذمى والمسلم ، لا تصح أصلا .

فهذا الوصف لا يقع فيه ذلك الوهم الذى لو جعله أصلا وقوة مركب الأصل من وجه واحد وهو تعذر الفرق من حيث إنه إذا جاء إلى معنى الحكم فى الأصل ليفرق ، لم يقع فيه التسليم :

مثل — أن يقيس الطهارة بلا نيـــة ، أو بلا ترتيب على الطهارة بسؤر السباع ؛ فإذا قال : المعنى فى سؤر السباع أنه نجس لم يسلم وإن جاء إلى ما لأجله نجس سؤر السباع ليفرق ، كان خارجا إلى مسألة أخرى ، على ما نبينه من بعد .

٥٠٩ — وقد يقصد المعلّل إلى أصل مركب ليمنع الخصم من الفرق فيرد عليه ما هو أطمّ من الفرق :

وهو أن يلزمه القول بالتعدية ؛ كما يقوله من يصيب علة العلة ؛ فربما يصعب عليه الخروج عنه ، والنفوذ فى التصرف فيه بالدفع وغيره ، وأنا أسير إلى أن القول بالتعدية هل هو صحيح أم لا ؟

٥١٠ — وقد اختلَفَ الذين حدث فى زمانهم هذه الطريقة :

فنهم من صححها ، وجعلها معارضة فى الأصل صحيحة ، وجعلها أقوى أنواع القدح بالفرق والمعارضة فى العلة .

ومنهم ـ من لم يرها قدحا لا فرقا ولا معارضة ؟

فمن قبلها ورآها معارضة مانعة للمعلل من تحقيق ما ابتدأ به من العلة : احتج بشُبَه :

٥١١ — منها - إن قال : إنما صح إلحاق الفرع بالأصل الثابت عند الخصمين لعلة يشترك فيها وفي حكمها الفرع والأصل وما لم يعلم أن الأصل ثابت علة وصفة ثبت حكمه ، لم يصح حمل الفرع عليه لاستحالة أن ينقاس بكل صفة للأصل الفرع عليه ؛ ولا يمكن ذلك بواحدة من صفات الأصل إذا كانت منتقضة على أصل الخصمين، ولا أن ينفرد كل واحد من الخصمين بوصف لا يناقضه على أصل خصمه ؛ فإذا وجد فيه معنيان يدعي كل واحد من الخصمين أن العلة ما ذكر ، ولا يمكن لصاحبه أن يقول به لانتقاضه على أصله دون أصل مَن علل الحكم به احتاج كل واحد منهما إلى إقامة الدلالة على كونه علة للحكم حتى يصح منه حمل الفرع عليه ؛ فلم يصح إذاً كونها علة بإجماع الخصمين ؛ فامتنع لمن ابتدأ به تصحيح الحكم به إلا بإقامة الدلالة على أن العلة ما ذكَرَ، دون ماذكر خصمه على وجه لا يلزم به كونُ ماذكره أيضا علة له ، أو يقيم الدلالة على إبطال ما قاله خصمه على وجه لا يبطل به ما ادعاه علة له .

٥١٢ — ومنها : إن قال إن القول بالمعارضة صحيحة ؛ فإذا كان في الأصل معنيان يثبتان في الفرع على وجه لا يمكن الخصمين القول بتلك الفروع ، فقد حصل [ل ٥٨ ش] بينهما التنافي ، وإن اتفق حكماهما في / الأصل ؛ لأن التوافق إنما يكون بينهما إذا لم يتناقضا فيما جلبا من الفروع وإنكارُ المعارضة محال كإحالة إنكار القلب والمناقضة .

٥١٣ — ومنها : أن قال: إذا كان المعنيان موجودين في الأصل مع الحكم فليس لأحد الخصمين أن يقول: أنا قائل بأحدهما بأولى من الآخر حتى يبين لأحدهما زيادة، ولا يمكن لكل واحد منهما القول بهما ؛ لأنه يلزم كل واحد القول بهما

فى أى موضع وجدا ، حتى يلزم المعلل به أن يقول به فى الأصل الذى يُعَدِّيه إليه خصمه ؛ ويلزم الخصم أن يقول بحكم الفرع الذى نصبه فيه المعلل ابتداء ؛ فيكون فيه تسليم المسألة وترك النزاع والخلاف فيها .

٥١٤ — ومنها ـ أن قال : قد يورد الخصم فى أصل الاعتلال معنى آخر لذلك الحكم ، لا يقصد به المعارضة ، لكن يقصد به الاعتراض عليه فى علته بأن لا وجه تصح به علته إلا ويلزمه القول بما أورده المعترض لوجود ما به يصحح فيما لا يقول به من معنى المعترض .

٥١٥ — ومنها ـ أن قال : الخلاف فى علة الحكم كالخلاف فى نفس الحكم فكما لزمه دفع الخلاف عن الحكم بالدليل لزمه دفع الخلاف عن الدليل بما به يزول الخلاف فى ذلك الحكم .

٥١٦ — ومنها أن قال : إن المعترض يذكر آخر فى الأصل قد صرح بأنك لم قلت الحكم فى الأصل لما ذكرت ؛ ولو صرح به لم يكن جواب المعلل أكثر من أنه معنى يسلم على الأصول إذا عرض عليها ؟ فيقول له المعترض : أليس ما أوردتُ من المعنى أيضا سليما على الأصول عند عرضه عليها ؟

فإن قال : ينتقض على أصلى ؟

فيقول له الخصم : وما أوردته ينتقض على أصل خصمك أقربه موضع النزاع فإن صح امتناعك لذلك من معناى يصح امتناعى من معناك عند وجود المعنيين جميعا على حكم واحد !

٥١٧ — ومنها ـ أن قال : ما دل على صحة القياس لم يخص وصفا عن وصف ، إذا أمكن تعليق الحكم به .

فإذا قال الخصم : أنا أخص بالحكم منها بعضا دون بعض قلب عليه

خصمُه في البعض الآخر دون ما قال به من البعض ؛ فيقفان موقفا واحداً ؛ فتكون الزيادة على المبتدىء بالتعليل !

٥١٨ — فأما - من منع القول بالتعدية ؛ فأول ما يقول في منعها، أن يقول : إن هذا لا يصح على حكم الجدل ؛ فإنه يقتصر على تعليل حكم الأصل على الوفق بعلة أخرى .

ثم يقول : وأنا أمنعك بهذه العلة ، أيها المبتدئ بعلتك عن علتك بعلتى ؛ لأنها تجلب حكما في غير ما نتكلم فيه ، وفي غير ما نحتاج إلى هذه العلة في ذلك الحكم الساعة . وهى لا تتعرض لما مسّت حاجتنا إليه ؛ فهو كَمَنْ تكلم في مسألة يقيم خصمه دليلا في تلك المسألة .

فيقول لخصمه : لما أقمت دليلا في هذه المسألة ، فقد أقمت أيضا أنا دليلا في مسألة أخرى لا نتكلم الآن فيها ؛ فقد ساويتك وامتنع عليك دليلك في هذه المسألة ؛ لإقامتى دليلا آخر في مسألة أخرى لا نحتاج إليها .

كان باتفاق العقلاء من أهل النظر : خارجا حكم الجدل تاركا للمناظرة أصلا .

وهذا أيضاً من أبين الأدلة على فساد القول بالتعدية ؛ ولأن التعدية من الأصل الذى منه وقع التعليل من المعلل ابتداء للفروع إنما يكون تعديه إذا تعدى من هذا الأصل إلى الفرع الذى يتنازعان فيه بالمناظرة .

٥١٩ — فأما - تعديه إلى ما لا يكون فرعا لها في وقت النظر ؛ فليس بتعليل تقع فيه التعدية ؛ ولأن بهذا القدر من تعليل الأصل لا يمتنع تعليله من خصمه ؛ فلم يسقط به تعليله .

حتى لو جاء قوم آخرون فعلّل كل واحد منهم ذلك الأصل بعلة

تزيده على الوفاق فى حكم واحد لم يمتنع بها كلها تصحيح الفرع ممن ابتدأ بتعليله الجمع بين الأصل وفرعه .

ولأن أقصى ما فيه ألا يقول المعلل ابتداء بما تعديه من العلة الأخرى إليه لم يمتنع عليه القول بحكم علته فيما ركّب عليه من الفرع ؛ لأن شرط القول بما علل به فرعه من العلة الموجودة فى الأصل أنْ لا فرع يجلبه ماذكر من التعليل إلا وهو قائل به فإما أن يلزمه القول بكل فرع يجلبه علل بذكره غيره مما لم يتعرض باعتلاله لدفعها فى أحكامها ؟ فليس ذلك من شرط / تعليله [ل٥٩ى] بالاتفاق .

ولأن ذكر علة أخرى — فى الأصل — لحكم العلة الأولى ليس بأكثر من ذكر خطاب آخر من الكتاب أو السنة أو الإجماع يدل على المسألة بعد ذكر دلالة من أحد هذه الوجوه عليها ؛ فإذا كان الجميع أو البعض يجتمع فى مسألة وقعت الحاجة إليها ، أو إلى معرفة حكمها لم يمتنع صحتها بأن تفترق فى مسائل أخر ، كذلك فى العلل .

وأيضا — فإن ذكر علتين فى الأصل يستدل الخصم بإحداهما فى الفرع المحتاج إلى معرفة حكمه — والأخرى لا نقول بها لفسادها عنده :

كخبرين فى مسألة النزاع ، أحدهما نقول به لصحته فى متنه وسنده ، والآخر لا نقول به لخلل فى سنده أو متنه — أو بأن يكون مرسلا — وهو لا يقول به : لم يمتنع ما صح لما لم يصح ، كذلك فى العلتين .

ولأن إحدى العلتين فى الأصل شهد له على صحة دعواه فيما احتاج الخصمان إليه فى الفرع ، ولم تشهد له الأخرى فى هذا الفرع .

وبطلت شهادته أيضا فى فرع آخر لم يستشهد بها فيها : لم يجب بطلان

شهادة ماشهد له على الصحة ؛ لبطلان شهادة الاخرى فيه وفى غيره :

ألا ترى ـ أنها بأن لم تشهد لواحد منهما فى هـذا الفرع لم تبطل به شهادة الأخرى فى الأصل وماركب عليه من الفرع .

وهذا كرجل يدعى على آخر حقا ، وشهد له شاهدان صدقهما فى هذا الحق ، وشهد آخران عليه فى حق آخر كذبهما فيه ، لم تبطل شهادة من صدقهما لبطلان شهادة من كذبهما ، ولا لزمه تصديقهما فيما كذبهما فيه لتصديقه من صدقهما .

وأيضاً ـ فإنه إذا أورد الخصم على المعلل علة أخرى على الوفاق وإن لم يصح لم يلزمه القول بما لا يصح لما صح وثبتت صحته .

فإن قيل : لزمك بهذا المنع من الفرق ؟

قيل : لا يلزم ؛ لأنه عند الفرق عكس ماأورد من العلة الأخرى فى الأصل إلى الفرع ، فلزمنى القول بعلة مطاردة منعكسة ، أو الخروج عن عهدتها ليسلم لى ما اعتمدته أولا !

وأيضا ـ فإن أصحابنا قالوا فى دفع التعدية : لا تمانُع بين العلتين فى حكم الأصل ؛ فلايدفع بإحداها الأخرى !

فإن قيل : فقل بهما إذا لم يتمانعا ؟

قيل : ليس إذا قلتُ بعلة من مسألة لزمنى القول بكل علة لتلك المسألة، حتى لو جمعتُ عند المناظرة بين علتين ،أو دليلين فى مسألة النزاع : ضحك من مناظرنى أهل المجلس ! كيف إذا قلت بهما فيما لاحاجة لى فيه إليهما !

فإن قيل : فلم كان قولك بإحدهما أولى من الأخرى إلا لزيادة تجرى مجرى الترجيح ؟

قيل : لم أبلغ مبلغ الترجيح ، لكنى قلت بما قلت دون الآخر ؛ لأن الواحد يكفينى ، والأولى فى اختيار ما أختار من الأدلة لا إلى خصمى .

ولأنك قلت : إنك لو قلت بالثانى ضَرَّكَ ، والأول ماضرَّك فتركت ماضرنى - على زعمك - لما لا يضرُّنى !

٥٢٠ — فإن قيل: إذا تمانعا فى الفروع فقد تمانعا فى الأصل الواحد على حكم واحد ؟

قيل : معرفة صحتهما لا تقف على جلب الفروع، ولا على صحة الفروع؛ لأنه يمتنع معرفته إذاً ، ومعرفة الفرع ؛ لأنه إذا وقف معرفة الفرع على معرفة صحة الجالب له ، ومعرفة الجالب على معرفة الفرع امتنع المعرفة بهما جميعا ؛ وذلك محال .

٥٢١ — فإن قيل : أليست علل الربا فى الأصل تمانعت لتمانع الفروع ؟

قيل : لا ، لكن لإجماع الأمة على أن لا علة فيه إلا واحدة ؛ فسقط بالإجماع ما عداها .

٥٢٢ — فإن قيل : إذا وجد فى الأصل علتان ، واتفق الخصمان : أن كل واحد منهما لا يمكنه القول بهما ؛ وإنما يقول كل واحد منهما فى الأصل صار مُجْمَعاً على أن العلة إحداهما لا بعينها ، فوجب تقديم إحداهما بالترجيح ، أو بوجه يَسقط إحداها به ، كعلة الربا سواء ؟

قيل : فى غير الربا إذا وجدت علة لم تنتف بعلة أخرى ؛ لأن وجود علة أخرى بالإجماع لا ينفيها . ووجود علة فى الربا إذا صحت تنفى بها غيرها؛ فكان بين الشكل تناف ، إلى أن يتعين بالدليل إحداها .

وفى مسألتنا - المعلِّل ابتدأ بحكم الأصل بعلة يدعى صحتها بنفس [ل٥٩ش] وجودها مع إقراره وإقرار خصمه بأن أكثر من هذه العلة لا / يدفعها

ويجوز اجتماعها ؛ فإذا بين أن لا منافاة بينهما فى أنفسهما ولا بين حكمهما ، لم يلزمه الجمع بينهما ، وبعلة أخرى على وفق حكمهما لم يندفع عليه الفرع ، ولا صارت مدفوعة بما ليس بموجود فيه مما يعارضها .

٥٢٣ — فإن قيل : إذا عللتم فى البكر الكبيرة أنها لم تختبر الرجال لبكارتها ؛ فجاز لمن له عليها ولاية القهر إجبارُها على النكاح كالصغيرة .

فإذا قيل فى الصغيرة : إن العلة فيها الصغر ، لا البكارة ؛ لأن للصغيرة ، مع الثيابة لها هذا الحكم ؛ فإذا قال الخصم : لا الصغر فإن للصغيرة مع الثيابة ليس لها هذا الحكم : تردد الكلام بين الخصمين على وجه لا ينقطع ؛ فلا يبين لكلامهما فائدة ، ولا أتيهما إلى مقصودهما فإذا عدا كل واحد من الخصمين إلى فرع مختلف ، أحدها إلى البكر الكبيرة ، والآخر إلى الثيب الصغيرة وقفا موقفا واحداً ؛ واحتاجا إلى التقديم ؛ أو كل واحد منهما إلى إبطال دعوى الخصم .

قيل : ليس يقول المعلل هذا وأن ليس المعنى فيها الصغر ؛ لكن يقول كون الصغر أيضا علة لا يمانع كونها بكرا وقد استقامت علتى ؛ فلا يضرنى وجود علة أخرى فى الأصل ؛ إذ ليس هــذا منعا [1] ولا نقضا [2] ، ولا معارضة ؛ لأنه محال مع التوافق ، ولا حصل دليل على أن لا علة إلا إحداها .

وإذا قال هذا انقطع تردد الكلام بينهما .

٥٢٤ — فإن قيل : كيف لا يتضادان فى الأصل ، وهما متضادان فى الفرع ؟

قيل : إنما يعرف التضاد بالتضاد فى الحكم ؛ ولا تضاد فى الحكم

(١) فى الأصل : « منع » .
(٢) فى الأصل : « نقض » .

فى الأصل ؛ فلم تسقط إحداهما بالأخرى لهذه العلة . فهما كظاهرين من الخطاب فى حكم واحد ، تعاونا على الحكم ولم يتضادا ؛ فلم يَسقُط أحدهما بالآخر ؛ كذلك فى العلتين لحكم واحد .

فأما قولهم : إن الفرع إنما يُحمل على الأصل بعد ثبوت الأصل بمعناه فى حكمه ؛ وليس يمكنّ بكل معنى حمل الفرع عليه ، ولا يستعين بنقض على أصل كل واحد من الخصمين .

فالجواب :

أنه يُحمل الفرع على الأصل بمعناه فى حكمه إذا سلم على الأصول لا على أصل الخصمين .

فإذا كان علة المسئول سلم على الأصول ولم يكذبها بأصل يدعى صحته صحّت ، وإن كذبها خصمُه بأصل له ، فإنه يكذبها بموضع النزاع فتكذيبه لها بأصل آخر يصير فيه كموضع النزاع تكون العلة حجة عليه فى الموضعين ، ولا يمنعه من الاحتجاج بها ، كما بينا فى أثناء المسألة بشواهده .

وقولهم : يجب أن يدل على أن المعنى ما ذكَر دون ما ذكَر صاحبُه ؛ فليس يلزمه أكثر من بيان كونه قياسا ، ووجود قياس آخر معه فى حكمه إن صح أكد حكمه ونفسه ؛ لا أنه أخرجه إلى زيادة برهان كان لا يلزمه قبل وجود هذا الذى فى الحكم عاضده .

٥٢٥ — وأما قولهم :

إذا تنافيا فى الفروع ، ولم يمكن لكل واحد من الخصمين القول بفروعهما وجب لمن ادعى الحكم بأحدهما إبطال الثانى ؟

قيل : إذا ادعى أحد الخصمين صحةَ فرع بأحدهما دون الثانى ،

وهو المبتدئ لإقامة الحجة به على فرعه لم يلزمه فرع ما يقتضيه الآخر إذا لم يكن من خصمه عليه فيه حجة، ولا هو مما احتج به فى فرعه؛ ولا فى الفرع الذى يدّعيه خصمه أصلا له ؟

٥٢٦ - وأما قولهم :

المعنيان إذا وجدا [1] فى الأصل لحكم واحد؛ فليس بأن يقول بأحدهما أولى من الآخر ، إلا لزيادة ؟

قيل : إذا كان فى الأصل معنيان والمسئول بالخيار فى تعليل الفرع المتنازع بأيهما شاء ، أو بهما : أمكنه تصحيحُ موضع النزاع به .

وليس عليه بيان الزيادة لأحدهما إذا كانا فى الحكم سواء .

وليس يلزمه القول بالآخر مع ما قال به دفعة واحدة فى الجدل ؛ كما يلزمه الاحتجاج بعلتين فى مسألة سئل عن تصحيحها بالدلالة .

وكذلك لا يلزمه القول بالفرع الذى يعتد به خصمه، ذاك إليه فى هذه الحالة ؛ لاستغنائه الآن عن ذلك .

٥٢٧ — وأما قولهم :

قد يورد الخصم معنى آخر فى الأصل ، لا للمعارضة ؛ لكن للقدح والاعتراض به عليه بأن يريه ألّا وجه يصحح به معناه إلا ويلزمه بمثله تصحيح ما أورده على خصمه ، وهو غير قادر عليه .

والجواب :

[ل ٦٠ ى] أن القدح فى القياس له وجوه / محصورة على ما بيناه ، وضم علة أخرى إليه على وفق حكمه ليس من وجوه القدح فى شىء ؛ فلو بيّن وجه القدح لقبلناه ؛ لكنه لا سبيل إليه .

---

(١) فى الأصل : « وجد » .

٥٢٨ — وأما قولهم :

إن الخلاف فى علة الحكم ، كالخلاف فى نفس الحكم ، ووجبت تصحيحهما جميعا بالدلالة ؟

فالجواب :

أنه لايخالفه فى تلك العلة فى هذه الحالة ، ولا أيضا يلزمه له الموافقة بل هو بما ذكر استغنى عن كل علة سواه .

وإنما حاجته إلى دفع ما يقدح فيه عنه ، وما يوافقه ويعاضده فى القضية ليس بقدح فيه ؛ فلا يلزمه الاكتراثُ به ؛ بل له أن يمنعه من أن يورد علة أخرى بعد أن أتى هو بواحدة منه ، بأن يقول : أى حاجة بك إليه ـ والاتفاق فى الحكم لهذا الأصل تعليل عما تعلق به ذلكم الحكم من معنى آخر ؛ ولولا أنك سألتنى عن فرع ينبنى عليه فى حكم معناه لما ذكرتُ ما ذكرتُ من المعنى اكتفاء بما وقع عليه من الاتفاق على حكم هذا الأصل .

٥٢٩ — وأما قولهم :

إن الخصم بذكر معنى آخر فى الأصل ـ غير ما ذكر ـ مانع من أن يكون المعنى ما ذكر ؛ حتى يكون جوابه أنه سليم على الأصول ؟

فيقول له وما ذكرت أيضا سليم عليها ؛ فهلا قلت به ؟

فإن قال : لا أقول به ؛ لأنه ينتقض على أصلى .

فيجيبه خصمه بمثله فى معناه .

فالجواب :

أنه يذكر معنى آخر على وفق حكمه لا يصير مانعا ؛ لكنه يصير مؤكداً للحكم بوجود المعنيين المتوافقين .

وبيّنا أنه لا يلزمه القول بالثانى؛ بل يكفيه علةٌ واحدة؛ وما استغنى عنه سواء سلم أو انتقض لم يضرّه؛ فإنه يكفيه أقلّ ما يحتاج إليه ـ وهو الواحد من ألف معنى فى ذلك الأصل كما قلنا فى الظواهر والمعانى إذا ازدحمت على حكم واحد يكتفى المسئول منها بواحد يعتمده.

٥٣٠ — وأما قولهم:

إن ما دل على صحة القياس لم ينقض دفعنا عن وصف إذا أمكن تعليق الحكم بكل واحد منها

قلنا حكم النظر وقت المناظرة جعل الخيار إليه فى تعليق الحكم بأيها شاء فى الفرع ـ ولا يوجب عليه النظرُ التعلق بأكثر من واحد؛ بل يمنعه من الزيادة عليه.

وإذا قلب الخصم عليه فى القول بوصف آخر قال له: إذا صرت مسئولا فافعل هذا بشرط أن تخالف فى حكم هذا الأصل، ونسأل عن تصحيح الحكم بما تدعيه من المعنى، وإلا فلا سبيل لك إليه؟

فإن أعاد مسألة الربا بأن هذا يوجب ألا يدعى خصم على خصم فيها خلاف ما ادعاه من المعنى فيها؟

قيل: لأن الخصمين اتفقا على المنع بين الجمع بين العلتين فيها ـ وليس هذا الاتفاق حاصلا فى كل مسألة فيها نزاع؛ حتى لو اتفقت مسألة نظير مسألة الربا كان سؤالك بإيراد معنى آخر على وفق حكم ذلك المعنى له موقعا؛ وإلا فلا!

ومن الناس من أراد الفرار عن التزام التعدية فقال: أنا أقول فى الأصل بالمعنيين جميعا علة واحدة لحكم الأصل.

وأقول في البكر الصغيرة : إنها أجبرت على النكاح ؛ لأنها بكر صغيرة - فأجمع بين الوصفين لعلة واحدة .

وهذا خطأ جدا ؛ لأن القول بالمعنيين ليس بأن يجعلهما علة واحدة ؛ لأنه يكون قولا بمعنى واحد .

وإنما يكون قولا بهما إذا جعلهما علتين ، كل واحدة بانفرادها موجبة لذلك الحكم .

وأيضا - فإنه إذا جمع بينهما لعلة واحدة كان أحدهما لامحالة حشوا ، لاتعلق للحكم به :

ألا ترى - إذا جعل البكارة علة الإجبار ، استغنى بها عن الصغر - ومن جعل الصغر علة ، استغنى عن البكارة .

واعلم أنا لانعلم في العلماء من لايقول بتعدية العلة ؛ لأن معنى التعدية أن ينصب معنًى لحكم في أصل فيُعدِّيه إلى فرع :

إما مختلف ، أو متفق ، وذلك حمل للفرع على الأصل بالعلة ؛ ومن قال بالقياس لايمتنع منه ، وإلا فقد أنكر القياس ؛ غير أنه إنما يقول بالقياس من قال به ، بشرط ألّا يكون منتقضا فإذا انتقض بأصل ثبت قبله لم يكن قياسا ولا تعدية ؛ وذلك لايقول به من أبى تخصيص القياس .

واعلم أن عبارة « التعدية » أحدثها المتأخرون .

وهذه العبارة أشكل ما بان ، وهو الذي كان يعبر عنه السلف بأنك إذا قلت في الفرق : عليك بمعنى الأصل : انتقض عليك من أصل بكذا ، وعكسه في الفرع انتقض بكذا .

[ل ٦٠ ش] / وإذا لم يقل بفرق منقوض الطرفين؛ كيف يمتنع عليه القول بما لا يَنْتَقِضُ

من الفرق فى الطرفين ؛ كيف يكون ذلك سبباً للمنع من أن يُعَدى علة لا تَنتقض إلى فرع يتفرع عليه .

فإن المنع من القياس الفاسد قط ، لا يكون منعا من القول بالقياس الصحيح .

وبالله التوفيق .

٥٣١ — فأما بيان وجه الخروج عن عهدة ما يرد على المناظر من قياس ركّب أصله من مذهبين مختلفين ، فكثير :

وأقربُها : أن يسلك طريقة الأستاذ أبى إسحاق (٧٠ت) ـ رحمه الله ـ فيقول :

ليس المعنى ما تنازعناه من الفرع ما ذكرت ، ولا حكمُه ما علّقت عليه ، ويذكر معنى يخالفه فى الحكم فى موضع النزاع ، ويستشهد بأصل اعتلاله ـ إذا قَدَر عليه ـ وإلا فليس عليه من ترك الاستشهاد بما ذكر من الأصل ضَيْر ؛ فيصير معارضاً له ، ويزول عنه مؤنة الكلام فيه :

٥٣٢ — ومن ذلك : أن يأخذ اسم المسألة فيفرق به :

مثل ـ أن يقولوا فى المنع من السلم فى الحيوان : إنه سلم فى الحيوان فلا يجوز ؛ كالسلم فى الكلب .

أو يقولوا فى رهن المشاع : إنه رهن المشاع فلا يجوز ؛ كما لو رهن الكلب .

فيقول من أراد الفرق عن الأصل : المعنى فيه ، أنه كلب .

٥٣٣ — ومنها ـ أن يقصد إلى معنى الأصل فيفرق به ؛ فإن لم يسلِّم له الخصم دل عليه بالبناء على أصله ـ إن كان مسئولا ـ بأن يقول فى الكلب : إنما لم يجزْ رهن الكلب ، أو السَّلم فيه ؛ لأنه لا يجوز بيعه !

فإذا قال المعلل : عندى يجوز بيعه : دل على أنه لايجوز بيعه ؛ وله ذلك ـ وهو مسئول .

٥٣٤ — ومن ذلك :

أن يأخذ معناه فى ذلك الأصل ، مثل :

أن يقول : إنما لم يجز السَّلَم ، أو الرهن فى الـكلب ؛ لأنه نجس العين ـ أو يأخذ علة هذه العلة ، فيقول : لأنه نجس السؤر .

٥٣٥ — ومن ذلك :

أن يعلِّل ذلك الأصل بعلة مركّبة ، ويعكسَها فى الفرع ، ويردها إلى أصل .

مثل ـ أن يقول :

المعنى فى الـكلب أنه لايجوز السلم فيه ؛ فلذلك لايجوز رهنه مشاعاً ـ وفى السلم يقول : المعنى فى الـكلب أنه لايجوز رهنه مشاعاً .

فلذلك لايجوز فيه السلم .

٥٣٦ — ومن ذلك :

أن يعارضه بعلة مركبة الوصف أو الأصل ، ويلقى عليه كلفة الـكلام على العلة المركبة ـ حتى إن كان ممن لا يهتدى إلى الـكلام على العلة المركبة فتـكلم على علته بمثل ما يتـكلم هو على ما عارضه به ؛ فإن دفعه المسئول عن مثل كلامه ـ بأن قال :

بعد أن عارضت لا أمـكنك من المنع ، والفرق ، وغيرهما ؟

فيقول السائل :

ما قصدى بهذه المعارضة إلا أن أساويك فيما أوردت من الاعتلال

وقد تمكنتُ من ذلك في كل ما تكلمتَ به أولاً ، وآخراً : تأكدت المساواة وظهر بما عارضتك ألّا يترجح كلامك على كلامي ؛ فإنّ كل ما تتكلم به على اعتلالي ، فمثله عائد عليك فيما أوردت .

ومن عاد عليه مثل ما يدفع به كلام الخصم لم يتعيّن سقوط كلامه بكونه سائلا ، أو مسئولا ؟

وحقّ المعلل إذا عورض في أصل اعتلاله للفرق ألّا يحرم دون القول بالعلتين .

لكنه يقول : معناك لا يضرُّني ؛ إذ ليس بيْنه وبين معناى تناف حتى يكفى نفسه كثيراً من الشغب .

وسواء أوْرد عليه ذلك في الأصل المركب ، أو غير المركب ؛ لا على معنى أن القول بالفرق غير صحيح ؛ فإنا قد بينا صحة القول بالفرق ؛ وأنه يصح مع ترك القول بالتعدية ؛ خلافا لقوم من متقدى أهل الكوفة: أن الفرق مع ترك القول بالتعدية غير صحيح ؛ وأشبعنا الكلام فيه بما يغنى عن كثير من التطويل .

وبالله التوفيق .

الفصل الرابع عشر

[في بيان وجه التصرف عند التعلق بالقياس][1]

٥٣٧ — واعلم أنا قد ذكرنا وجه التعلق بالأدلة من القياس وغيره ولا يكاد يُشكل - فيما سوى القياس - كيفية البناء على المسئول بشيء مما يخالف من أصول الأدلة .

فأما القياس فلكثرة شُعَبه بكثرة الالتباس فى كيفية البناء فيما ينازع فيه ، وفيما لا ينازع ؛ فلابدّ من كشفٍ فيه ليتضح وجهُ التصرف عند التعلق به :

وذلك يقع على وجوه :

منها - مايسمى : بناء أصل .

ومنها - ما يسمى : بناء وصف فى الأصل .

ومنها - مايسمى : بناء وصف فى الفرع .

ومنها - مايسمى : بناء عدم الفاصل .

ومنها - بناء الشيء على مقتضاه .

ومنها - ما يسمى : استدعاء طلب البناء بدعوى ثبوت الدلالة .

ومنها - مايسمى : بناء الشيء على ماهو مبنى عليه بكل حال .

[ل ٦١ ى] / ومنها - مايسمى: بناء الشيء على ماهو مبنى عليه فى بعض الأحوال.

ومنها - مايسمى : البناء على العكسة .

---

(١) إضافة من عندنا للإشارة إلى مضمون الفصل .

ومنها - ما يسمى : بناء سبر الحال في النكتة .

فهذه عشر من وجوه التصرف في كيفية البناء ، إذا أراده في القياس غير أنه إنما يستحسن البناء ممن يعلم ضعف كلامه في موضع النزاع .

أو ممن يعلم أنه إذا بنى موضع النزاع على ما يبنيه عليه : كفى نفسه من مؤنة الكلام بإزالتها إلى الخصم مالولا [٢] البناء لطال عليه شغلها ؛

فأما إذا لم يكن غرضه واحدا من هذين ؛ فلا معنى للبناء؛ولا تتضح هذه الجملة إلا بأمثلتها ؛ فنذكر منها ما ينبه على التحصيل فيها .

٥٣٨ — فأما مثال - ما يسمى : بناء الأصل :

فهو [١] أن يسأل عن بيع الحنطة في سنبلها ؟ فيمنعه ، ويبنيه على بيع الغائب ؛ فإن سلمه له ، وإلا دلّ على فساد بيع الغائب ؟

فإن طالبه السائل بوجه البناء ؟ نظر فيه ؛ فإن قاسه على بيع الغائب بعلة جامعة ؟ فعلى السائل أن يمانعه في الأصل ليدل عليه ، وليس له مطالبته ببيان وجه البناء ؛ لأنه جمع بينهما بعلة ، غير أن السائل هل له أن يقول على قول بعض الناس : إني أمنعك من إقامة الدلالة على هذا الأصل ؛ لأنك لم تذكره قبل نصبه الاعتلال ؛ فليس له ذلك ؛ لأنه لم يدل في المسألة إلا وقد بدأ يذكر ما هو مخالف فيه ؛ وهذا تصريح منه فإنه يبنيه على موضع النزاع ؛ وإنما يمنع من يمنع منه إذا تجاوز بدء المسألة وأراد التناقض أثناء المسألة .

هذا إذا قاسه عليه ؛ فإن لم يقسه عليه فللسائل أن يطالبه بإظهار وجه البناء .

وهذا للمسئول أن يقول : لا يلزمني ذلك .

---

(١) في الأصل . « لولاه » .   (٢) في الأصل : «هو» .

فنهم - من قال : لا يلزمه ذلك - بل يقول : إما أن تُسَلِّمه لأقيس عليه موضعَ النزاع ، وإلا دللت عليه - إذ لا واسطة بين هذين ؟

ومنهم - من قال : يلزمه بيان وجه البناء ؛ لأنه لو سلّمه السائل له ، لم يثبت بذلك المسئول حكم ما سأل[1] إلا بدليل آخر - وهو الجمع بينهما بمعنى .

ولأنا لو قلنا له ذلك ، لأدى إلى أن يجوز لمن سئل عن مسألة فى الطهارة أو الصلاة ، أو الحج ، أو البيع - أن يدعى بناءها على مسألة فى الصّداق ، أو الكتابة ، أو النكاح ، أو القسامة - عند عجزه عن إقامة الدلالة فيما سئل عنه .

وإذا فسد هذا صح أنه يلزمه بيان وجه البناء .

فإن قلنا : لا يلزمه ذلك ؛ فإن سلمه السائل قاس عليه موضع النزاع ، وقال : لأن المبيع مستور بما لا يدخر عليه .

فهو كما لو قال : بعتك ما فى كفِّى - أو العبدَ الذى فى دارى .

وإن لم يسلمه وقاسه عليه ؟ طالبه بالدلالة على صحة ما ادعاه فى الأصل .

واختلفوا فيه إذا سلّمه السائل له :

فنهم - من قال : يحتاج المجيب إلى قياسه عليه بمعنى يجمعهما .

ومنهم - من قال : لا يلزمه الجمع بمعنًى - بل على السائل أن يفرق بين موضع النزاع ، وبين ما سلّمه له ليتكلم المسئول على فرقه !

والوجه الأول أظهر .

وإن قلنا : عليه بيان وجه البناء ؛ فلا يجد المسئول فى مثل هذا وجها

---

(١) فى الأصل : أقرب إلى أن تكون « سئل » بلا همزة هكذا : « سىل » .

للبناء إلا قياس أحدهما على الآخر؛ فلهذا سمى ذلك : بناء الأصل؛ لأنهما فرعان : جُعل أحدهما أصلا — وبُنى الآخر عليه؛ لعلمه بأن كلامه فيما جعله أصلا أسهل منه فيما سئل عنه.

٥٣٩ — وأما مثال — ما يسمى : بناء وصف فى الفرع :

فهو أن يُسأل عن الوضوء بنبيذ التمر ؟

فيقول المسئول : أبنيه على نجاسة النبيذ !

فإن سلَّم لى قلت : لأنه مائع نجس؛ وهو كالخمر؛ والكلام فيه على حسب ما بيناه فى الفصل قبلُ !

وإنما سمى هذا بناء وصف فى الفرع؛ لأنه طلب من النبيذ المسئول عنه وصفا؛ وهو النجاسة فى النبيذ؛ وهو الفرع؛ ونجاسته وصفه وصفته !

٥٤٠ — وأما مثال — ما يسمى : بناء عدم الفاصل :

فهو أن يُسأل عن ظهار الذمى ؟

فيقول : يَصح — ويبنيه على صحة الكفارة من الذمى؛ فيسلّم أو يدل على صحتها منه ؟

ثم يقول : إذا ثبتت صحة كفارته ثبتت صحة ظهاره؛ إذ لا فاصل عند الخصمين بينهما — ولهذا سمى : بناء عدم الفاصل.

٥٤١ — وأما بناء الشيء على مقتضاه :

فمثل هذه المسألة؛ لأن الكفارة مقتضى الظهار؛ ففى إثبات المقتضى لا محالة إثبات ما اقتضاه وفيما هذا وصفه عن أى واحد من الطرفين سئل بناءه على الطرف الآخر؛ لأن النزاع فيهما واحد وما هذا وصفه يصح أن يسمى : بناء أصل؛ لأنه جعل كل واحد أصلاً وفرعاً !

[ل٦١ش] ٥٤٢ — وأما مثال ـ ما يسمى: استدعاء طلب / البناء بدعوى ثبوت الدلالة:

مثل ـ أن يدعى ثبوت الدلالة على وجوب الكفارة فى مسألة: ظهار الذمى؟

فيقول: لو لزمته الكفارة صح ظهارُه.

فيقول: لست أسلم لزوم الكفارة؟

فيظهر ما ادعاه من الدلالة.

وإنما سمى هذا: استدعاء طلب البناء بدعوى ثبوت الدلالة؛ لأنه لما أطلق العلة فقد ادعى صحتها فى إيجاب الكفارة، وطالب السائل بأن يدعوَه إلى بناء الظهار على ما ادعاه من الدلالة فى صحة الكفارة!

٥٤٣ — وأما مايسمى: بناء الشىء على ماهو مبنى عليه بكل حال:

فمثل: ما ذكرنا فى كل مسألتين يمكن أن تجعل إحداهما أصلا والأُخرى فرعا!

٥٤٤ — وأما مثال: مايسمى: بناء الشىء على ماهو مبنى عليه بحال: فهو البناء الذى سمى: بناء وصف.

فقد يصح أن يجعل نجاسة النبيذ علة فى منع الوضوء به.

ولا يصح أن يجعل المنع من الوضوء به علة لنجاسته؛ لكن قد يتفق فى بعض المواضع صحةُ ذلك.

٥٤٥ — وأما مثال مايسمى: بناء الوصف فى الأصل:

فهو: كبناء فُرْقة العُنّة فى أنه فسخ لا طلاق، على وصف مايقيسه عليه من خيار العتق للأَمَة بجب العبد.

فيقول : إن الفسخ بخيار العتق ثبت للأَمة لنقص فى الزوج ؛ وهذا وصف فى هذا الأصل الذى قاس الفسخ بالعُنَّة عليه ؟

فإذا قال السائل بعد إطلاق هذا القياس : لا أُسلِّم خيار الأَمَة إذا أُعتقت يجب العبد لنقص فى الزوج ؟

فيقول المعلل : أدلّ عليه ، ويكون له ذلك ؛ لأنه فى بدء المسألة فيدل بما هو دليل على أن خيارها لنقص فى الزوج ؟

فإذا دل على أنه لنقص فى الزوج بنى عليه بما ذكر من المعنى فى فُرْقة العُنَّـة ؟

وله إذا سئل عن مسألة خيار العتق بأنه لنقص فى الزوج أو لـكمالها بعد النقصان أن يبنيه على ثبوت الخيار بالعُنة !

لـكنه لا يحتاج أن يدل على أن الخيار بالعُنة ثبت لنقص فى الزوج ؛ لأنه مسلم ؛ فلا يكون ذلك على وجه البناء !

واعلم أن جميع ماذكرنا من البناء إذا منع عن جميع أوصاف العلة ؛ فهو كلام فيه إذا مُنِـع عن بعض أوصافها .

وله أن يبنى ما يمنع منه من الوصف فى علة ذات أوصاف على فرع آخر :

مثل : أن يُسأل عن النية فى الوضوء ؟

فيقول : لأنه عبادة لا يبقى مع الحدث ؛ فهى كالصلاة !

فإذا قيل : الوضوء ليس بعبادة ، دل على أنه عبادة ؛ وكونُه عبادة بعض أوصاف عليه .

ويكون هذا : بناء وصفٍ فى الفرع على فرع آخر ؛ لأن كونَ الوضوء

مما يحتاجُ إلى النية [١](هو الفرع ، وأنه هل هو عبادة ا فرع آخر ؛ لأن كون الوضوء مما يحتاج إلى النية)[١] هو وصف فى الفرع الأول .

وله أن يبنى كلَّ واحد منهما على صاحبه عند الحاجة إليه .

ومتى علم أنه إذا بنى مسألة على أخرى ، فكلامُه إذا بنى الثانية أيضاً على ثالثة يكون أقربَ وأسهلَ ؛ فله أن يبنيها عند بناء الثانية على ثالثة .

٥٤٦ — وأما مثال ـ ما يسمى البناء على النكتة :

فهو ـ أن يسأل عن قَوْلَة البِكر البالغة ؟

فيقول : هذه مبنية على أن القهر فى البِكر الصغيرة لبكارتها إذا أطلق العلة ؟

فيقول : لمّا صح قهرُ البِكر الصغيرة لبكارتها ؛ فكذلك البكر الكبيرة ؟

فإذا قال : لا لبكارتها ؟ ثبت القهرُ فى الصغيرة ؛ لكن لصغرها ؟ فأنت بالخيار بين أن تدل على ذلك لبكارتها ؛ وبين أن تبطل كون الصغر هو العلة فى قهرها .

فإن أردت إثبات البكارة علةً اعتمدتَ مفهوم قوله عليه السلام : « البنت أحق بنفسها من وليّها ؟ »[٢] .

دليله : أن ولىّ البِكر أحق .

وإن أردت إبطال كون الصغر علة اعتمدت على اختلاف صفة الإذن

---

(١) مابين القوسين ورد بالهامش ، ولعله يكون من صلب الكلام ، وهو على العموم كما تبين لايتعارض مع سياق الكلام .

(٢) أخرج أبو داود الحديث : ـ « الأيم أحق بنفسها من وليها » نكاح ٣٥ وكذلك الترمذى : نكاح ١٨ . (والأيم : المرأة التى لازوج لها بكراً كانت أو مطلقة أو أرملة) .

بالبكارة والثيابة دون الصغر والكبر ؛ فكذلك أصل الإذن وجب أن يختلف بهما ؛ لا بالصغر والكبر .

فإذا أراد السائل أن يَعمل مثل عمله فيدل على أن العلة هى الصغر ؛ أو ليست هى البكارة ؛ فهل له ذلك ؟

منهم — من قال : هو سائل ليس له البناء .

ومنهم — من قال : له ذلك ؛ لأنه فى هذا الموضع معارِض ؛ ولأنه إذا اعتمد المسئول نكتة المسألة ؛ فلا بد من أن يكون كلام السائل على نقض كلامه فى تلك النكتة ، ولا يتم ذلك إلا بأن يمكّن من مثل ما / مكّن منه [ل٦٢ى] المسئول فى تلك النكتة ؛ وإلّا فقد انقطعت المناظرة بأول الوهلة .

والأوْلى بمن أراد وجه الله تعالى فى طلب الحق بالمناظرة أن يقصد إلى نكتة المسألة ابتداء ؛ لأمرين :

أحدهما — ألّا يطوّل كلامه فيما لا يعنيه .

والثانى — أن يقع كلامه فى فقه المسألة .

ولأن النكتة فى المسألة : هو مآل كلامهما ، والبداية بها أوْلى ، إذا لم يكن قصدُه التشوق والمباراة .

٥٤٧ — وأما ما مثال — ما يسمى : بناء سبر النكتة .

فهو — ما ذِكرنا من مسألة البكر ؛ فيجىء إلى البكر الصغيرة فيقول بالاتفاق هى مقهورة على النكاح بالأب والجد .

فسَبَرْنا معنى القهر فيها ، فوجدناه البكارة ؛ وهى موجودة فى البالغة مع البكارة ؛ فأتبعناها هذا الحكم .

ووجه السبر — أن يقول :

لا يخلو فى الصغيرة البكر قهرها ـ إما لصغرها ، أو لبكارتها ، فلم يجز أن يكون لصغرها ؛ لأن صفة الإذن لا تختلف بالصغر والكبر ؛ فكذلك أصل الإذن .

وصفة الإذن تختلف بالبكارة والثيابة ؛ فكذلك أصل الإذن .

ولو بُنيت المسألة على الثيِّب البالغة التى لا قهر عليها فى النكاح بالاتفاق أنه لماذا ؟

فنقول : لثيابتها ، لا لكبرها ؛ بدليل قوله عليه السلام : «الثيب أحق بنفسها[1] » !

فإذا قيل : ولم ، إذا عدمت الثيابة فى البكر البالغة كانت مقهورة ؟ وهل يكون هذا إلا لانتفاء معنى ضده ؟

أجاب : بأن العلة مطردة منعكسة يجب الحكم بوجودها ويفسد بفقدها ؛ لأن العلة بالاتفاق واحدة .

وأما الصغر ، أو البكارة فى الصغيرة : فى القهر .

وأما الثيب ، فالبلوغ فى زوال القهر ؛ فإذا انتفى زوال البلوغ ثبت أنه لزوال البكارة .

وهو كعلة الربا : إذا انتفى كونها طُعْما ثبت كونها كيلا وإذا انتفى كونها كيلا ثبت كونها طعما !

فإن قيل : فى الأربعة بالاتفاق : العلة واحدة ؛ فأخذ النفى من الإثبات ، والإثبات من النفى ـ ولم يقع الاتفاق على أن القهر فى البكر الصغيرة مأخوذ من الثيب البالغة ؛ بل أصلها الغلام وحكم مالها ؟

قيل : متى دللنا على أن الأصل فيها الثيب ، ومنها يؤخذ حكم الثيب

(١) الحديث صيح أخرى ـ انظر حديث رقم ١٥٧٣ من الكنز الثمين .

الصغيرة ، والبكر الصغيرة فى الحكم على العكس بما ذكرنا من السبْر أو الخَبَر أو بأن أحدهما أقرب إلى الآخر فى المقصود من الحكم — صار فى الحكم كالمتفق على أن لا أصل لها غير ماذكرنا ولا معنى إلا واحد .

وأيضا — فإنا إذا راعينا معنى البكارة والثيابة ، وعلقنا الحكم بها ، أو بالصغر : جرى أحدهما مجرى الآخر على التضاد !

اللهم — إلا إن أعرضنا عن تحقيق هذين بالمناظرة إلى معنى الآخر ؛ فحينئذ كان فى الحكم كأنه لاصغر ، ولا بكارة ، ولا ثيابة !

٥٤٨ — وأما مثال — مايسمى بناء المسألة على عدم الفاصل :

فهو — كل مسألة لها جوانب تَنْظر إلى أقربها وأسهلها عليك فتصححُه بالبرهان ؛ فيثبت لك صحة ماترجو منها ؛ إذ لافاصل بين شىء منها ؛ وذلك :

مثل — اختلاف المتبايعَيْن مع هلاك المبيع .

فإذا سئلتَ عنها — فرضتَ الكلام فى المبيع إذا حدث به عيب فى يدِ المشترى ؛ لأنهم إذا احتجوا فى المسألة بالخبَر — وهو قوله عليه السلام : «إذا اختلف البيِّعان والسلعة قائمة بعينها : تحالفا[1]» لم يقو هذا الاحتجاج لأن السلعة غير قائمة على ما أخذها .

وإن احتجوا بالمعنى :

وهو — أن مع هلاك السلعة لاتتبين فائدة التحالف — وهو الفسخ ؛ إذ الفسخ فى الهالك محال : لم يمكنه ؛ لأن المعيب غير هالك .

ولا مسألة تخلو عن جانب ؛ أو جانبين أقله فيما فيه الخلاف ؛ لأن كل واحد من الخصمين على مضادة صاحبه فى النفى والإثبات ؟

---

(١) أخرجه الدارمى : بيوع ١٦

فإن دل على صحة ماقال ، بطل ماقال خصمه ؟

وإن أبطل قولَ خصمه ، صح ماقال .

فليختر الأقرب والأسهل عليه من الجانب ليتبعَه الآخر ؛ إذ لاقاصل فيه من القائلَين !

وبالله التوفيق

الفصل الخامس عشر

فصل فى التعلّق بالأولى

٥٤٩ — وصورته ـ أن تذكر متفقا عليه؛ ثم تقول: وهذا المختلف أولى بحكمه منه:

مثاله ـ ما قال أصحابنا فى كفارة القتل عمداً : لما وجبت فى / الخطأ [ل٦٢ش] بالاتفاق ، فلأن تجب فى العمد أولى به !

وكما قال الشافعى ـ رحمه الله ـ : إن الخنزير أسوأ حالاً من الكلب فإذا وجب التعفير والعدد فى ولوغ الكلب ، فالخنزير أولى به ! (٧١ ت)

وكما تقول : لما وجبت الكفارة فى غير يمين الغموس ، فالغموس بها أولى !

وكما تقول : لما صح الطلاق من الذمى ، فالظّهار أولى !

وكما تقول فى إعفاف الأب : إنه لما حُقن دمه بدم الابن ، فبأن يُحقن دمه بمال الابن أولى .

ولم يختلفوا ـ أنه ما لم يجمع بينهما أولى :

بمعنى ـ لم يقبل دعوى الأولى ، حتى إذا جمع بينهما بمعنى .

مثل ـ ما قال الشافعى ـ رضى الله عنه ـ إن الكلب يساويه الخنزير، ويزيد عليه فى النجاسة ، فهو بحكم الكلب أولى .

وفى غير الغموس ـ مع وجود الحل فيه ـ فالغموس مع الحظر والإثم فيه بوجوب الكفارة أولى، مع تساويهما فى أنهما يمينان مقصودان.

وفى الإعفاف يقول: الدم يساوى المال فى الحرمة، وتزيد حرمة النفس على حرمة المال .

وفى الطلاق والظهار ـ أنهما يتساويان فى إيقاع التحريم ويزيد تحريم الطلاق .

فهذا بيان الأولى فى الوصف .

وقد يكون ذلك فى الأصل بقول المسلم ـ مع تمسكه بالإســلام الذى يوجب التخفيف ، ولم يوجب تخفيفا عليه فى الظهار ، فلأَنْ لا يخفف فيه عن الذمى ـ مع فقد الإسلام ـ أولى .

فإذا جمع بينهما بمعنى يتساويان فيه : لم يختلفوا أنه مقبول من المسئول ابتداء ، ومن السائل معارضة ؛ لأنه احتجاج بقياس .

وأما إذا احتج بتلك الزيادة ـ مع التساوى فى المعنى ـ قاصداً به الترجيح، قُبِل منه بلاخلاف .

٥٥٠ — وإن ابتدأ بها احتجاجا ، أو معارضة،لا فى موضع الترجيح هل يقبل منه؟

٥٥١ — منهم ـ من قال : لا يقبل ؛ لأن قدر الزيادة لا يستقل فى الاحتجاج به ؛ وإنما يبين كونه زيادة مع المعنى الجامع فى الاحتجاج فلا يفيد ذلك القدر فى غير موضع الحاجة إليها .

٥٥٢ — ومنهم ـ من قال : يصح ابتداء الاحتجاج به ؛ لأن الحجج [1] تتفــاوت فى القوة ؛ فرب قياس يزيد على قياس بعشرين درجة ، ثم لم يمنع أحــد الاحتجاج بدليل يزيد فى القوة على غيره .

ولا منع أن يقول فى حال الاحتجاج به : أن هــذه دلالة قوية لوجه كذا ـ كما يقول فى النص ، والتواتر ، والإجماع ، والـكتاب وإن كان يتمكن بما دون هذه فى القوة وقولهم لا يبين لها فائدة فى الاحتجاج .

(١) فى الأصل : الحج .

قلنا ـ إذا احتج بالأصل وأبان عن زيادة ظهر به قـوة الدلالة كما يظهر بذكر كون الخبر تواتراً ، أو نصا .

ومن فوائدها ـ قطعُ الخصم الاعتراضَ عليه بما لا يليق به فى الدفع والإبطال ، كما قلنا فى الكتاب ، والسنة المتواترة .

وليس إذا صلح للترجيح فى موضع الترجيح لم يجز إظهاره فى موضع الاحتجاج .

كما ذكرنا من بيان القوة فى سائر الأدلة .

٥٥٣ — فإن قيل : لفظ « أولى » ما وضع إلا للترجيح ، فلا يصح استعمالها إلا للترجيح ؟

قيل : بل وُضع للتنبيه ، على أن الذى وقع الاتفاق من المعنى الموجِب للحكم ، فهو فى موضع النزاع أظهر وأكثر .

وفيه أيضاً ـ بيان مناقضة الخصم بالمخالفة بين ما فيه معنى و بين ما فيه من ذلك المعنى أكثر إذا قال فى أصل المعنى .

لأنه متى قال : أنا قائل به لا فى موضع [1] النزاع ، وهو فى موضع النزاع أكثر وأبلغ ؛ فما عذره فى تركه ؟

وفيه أيضاً ـ بيان جلاء القياس وظهوره .

وفيه ـ بيان أنه قياس فى معنى النص ؛ وأنه يصلح لنقض الحكم على من خالفه .

وفيه ـ بيان وجوب القطع بحكم المسألة لأجله .

وفيه تنبيه على أنه لايجوز أن يورد فى مقابلته مالا قوام له معه !

---

(١) فى الأصل : « معنى » .

وفيه : حث الخصم على الجد فى النظر ، وشدة الفكر ، وتفريغ الوسع فى معرفة حكم الحادثة فيفيد خصمه فى مقابلته مالا يفيده لو أتى بدونه .

وفيه : تنبيه للخصم على الغفلة بالذهاب عن مثل حكم تلك الدلالة الظاهرة ؛ فربما يترك الجدال ويصير إليه من غير مراوغة وتماد فى الباطل .

٥٥٤ — فإن قيل : إذا خالفه الخصم فى الحادثة بغير هذه الطريقة لم يسأله كونه دلالة فضلا عن الإقرار له بالزيادة ، والظهور فى القوة ؟

قيل : الخصم لايخالفه فى كونه دليلا ، حتى إذا نازعه كشف عن كونه دليلا قويا ؛ فهو لمخالفته له فيما فيه إجماع ، أو كتاب / أو تواترا [ل ٦٣ ى] لا يكون ذلك خلافا فى الدلالة ؛ وإنما يكون خلافا فى الحكم ؛ لذهابه عما يدعيه خصمه عليه من قوة الدلالة .

٥٥٥ — فإن قيل : قد يشتبه الشيئان ، ثم يزيد أحدهما على الآخر — من حيث الحس — ولا يجب تشابههما فى الحكم ؛ وإنما يشتبهان فى الحكم إذا شبّه بينهما الشرع فى معنى الحكم .

ولهذا لم يقل : إن الكفر لم يوجب من القتل والرجم والصلب والحد مايوجبه غيره ، وإن كان الكفر أبلغ من هذه المعاصى فى كونها معصية ولم يجب إذا وجب بشرب الخمر الحد أن يجب بشرب البول ، والدم ، لأنهما أبلغ فى القذارة والنجاسة ، من الخمر .

قيل : التشبيه بين الشيئين فى حقيقة القياس معلوم لايشكل على من بلغ محل المناظرة ؛ وما أوردتموه من الأمثلة هى تشبيهات يدفعها الإجماع ونصوص الشريعة ؛ ولو سلم من ذلك لكان بالحكم أولى .

٥٥٦ — فإن قيل : دعوى التعلق بالأولى هى دعوى قياس المنصوص على المنصوص ؛

لأن النص أو الإجماع إذا ثبت فى حكم المعنى فإذا وجد ذلك المعنى فى غير المنصوص وزيادة ، كان النص وارداً بذلك المعنى وبكل زيادة منه .

بيانُهُ ـ أن التأفيف إذا كان ممنوعا منه للأذى ؛ فالضرب فيه أعداد من الأذى فيقع كل عدد منه منصوصا عليه ؛ فلا يكون قياساً على التأفيف؛ بل يكون الضرب تأفيفا على التكرار ممنوعا منه بالنص .

قالوا : كيف يكون هذا قياساً ، ودون ذلك لا نجعله قياسا ونجعله من باب النص ؟

ألا ترى ـ أن الرقبة فى الظهار لما أورد النص به مطلقا عن ذكر الإيمان ، وهى مذكورة بوصف الإيمان فى القتل لم يقسْها على رقبة القتل فى إيجاب الإيمان ؛ لئلا يكون قياس المنصوص على المنصوص ، ولم يثبت الإطعام فى كفارة القتل بالقياس على كفارة الظهار ؛ لأنا استغنينا بالنص وتولى بيانه[1] الله سبحانه فى هذه المواضع عن القياس ؟

قيل : من أصحابنا من قال : الضرْب غير منصوص عليه بالتأفيف إذ لا ذكر للضرب فى التأفيف ، ولا للأذى ؛ لكنا بدليل آخر ، أو بظاهر الخطاب فهمنا ترك الأذى الذى لم يقع النص عليه ؛ فوجدناه فى الضرب وزيادة ؛ فقلنا : الضرب بحكمة أولى ؛ بعد أن يثبت أن التأفيف معلل بترك الأذى ، غير أنه قياس فى معنى النص ، وهو أقوى أنواع القياس ؛ ولذلك سمى : قياسَ الأوْلى ؟

ومن أصحابنا من قال :

إن قوله تعالى : ﴿ فَلَا تَقُل لَّهُمَا أُفٍّ ﴾ [من الآية ٢٣ / ١٧] .

وقوله تعالى : ﴿ فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ ﴾ [٧ / ٩٩] .

وإن مازاد على « الأُفّ » و « الذَّرَّة » منصوص عليه لم يحكم به

---

(١) فى الأصل : بيان .

من طريق القياس(١) ؛ لا بالأولى ولا بغيره .

وإنما الأولى فى موضع ثبت بالاتفاق أو النص حكم فى شىء لمعنى وجد ذلك المعنى وزيادة فى غيرالمنصوص ؛ فقياس غير المنصوص عليه ؛ فمن قياسه يذكر الأولى تنبيها على قوة القياس فيه .

وقد قلنا : إن لكل مستدل أن ينبه فى غير المسألة على قوة دليله لا على جهة الترجيح .

وأما القول بأن رقبة الظهار غير مقيسة على رقبة الإيمان فى القتل ؛ فخطأ .

وقد قاس الشافعى رضى الله عنه إيجاب الإطعام فى كفارة القتل على كفارة الظهار – فى أحد قوليه – وحين لم يوجبه فى القول الآخر ، لدليل ، أو لإجماعنا على المنع منه – والقياس محال مع الإجماع أو مع ظهور ما هو أولى منه .

وقد قال بعض أصحابنا : إن الإيمان فى رقبة الظهار واجب ، لبناء المطلق على المقيد .

ومنهم – من قال : هو من باب القياس ؟

٥٥٧ — فإن قيل : الإجماع إذا منع من قياس القتل على الظهار فى إيجاب الطعام ؛ فمهما قلناه انعقد من استحالة قياس المنصوص على المنصوص – أو لأن الشرع تولى بيان كل واحد منهما ؛ فاستغنينا عن القياس ؟

قيل : من أين أنهم أجمعوا ، ولم يعرفونا بأنهم منه أجمعوا ؟ بل يجوز غيره ؛ ومتى وجب تجويز غيره لم يجب منه المنع من القياس لما ذكرتم ، ونحن قلنا : لولا الإجماع المانع منه لقسنا ؛ فلم يستمر لكم ما ادعيتم مع هذا المنع منا .

(١) يوجد بين السطور فى الأصل كلمة مبينة بالهامش ولم يظهر منها إلا حرف واحد لا يوضح ماقبله، ويمكن قبول السياق على ماهو عليه .

الفصل السادس عشر

فصل في التعلّق باستصحاب الحال

٥٥٨ — كل من نفى حكما سهل له التعلق باستصحاب الحال :

كمن يقول : لا نية في الطهارة ؛ لأن الأصل ألّا يجب ؛ فأنا مستمسك بهذا الأصل إلى أن يمنع منه مانع .

ويقول فيمن رأى الماء : الأصل ألا يجب استعمال الماء ؛ فمن أوجبه [ل٦٣ش] بترك / الأصل فعليه الدليل ؟

ويقول فيمن أراق خمر الذمي : الأصل أن لا شيء عليه فلا غرامة إلى قيام الدليل ؟

ويقول : من أعتق عن كفارته عبداً لا يَعلم حياته : الأصل بقاء الكفارة عليه ، إلى أن يقوم دليل على سقوطها .

واختلف العلماء في كونه حجة :

فمنهم — من منعها ؟

ومنهم — من أجاز الاحتجاج به .

ومنهم — من فصّل فيه الأمر ، وقال :

إن استند استصحابه إلى أصل حكمه بثبوته وصحته بدليل : كحُكمنا، بصحة الصلاة بالتيمم ؛ لقوله تعالى : ﴿ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا ﴾ [من الآية ٤٣ / ٤] وغير ذلك : صح الاحتجاج به ، وإن لم يستند إلى أصل كالتكفير بالعبد المجهول حياته ؛ فذلك لا يجوز .

والصحيح — أنه لا معنى فيه — إن قبلناه أو رددناه — إذ لا شيء منه

إلا ويمكن بيان إسناده إلى أصل قبله من كتاب ، أو سنة ، أو إجماع ، أو براءة ذمة ، أو حكم العقول قبل الشرائع .

والصحيح ـ أن التعلق به للاحتجاج لا يجوز .

واختلفوا ـ فى صحة الترجيح به على ما سنذكره فى باب الترجيح إن شاء الله تعالى .

والدليل ـ على فساد الاحتجاج به : أنه تعلق بمحض الدعوى حيث لا كتاب ، ولا سنة ، ولا قياس ، ولا إجماع ، ولا شيء من وجوه الأدلة ؛ إذ كل دليل يدعيه فهو قبل موضع الخلاف ، وموضع الخلاف عرىٌّ عنه .

وأيضا ـ فإن المجتهد لو أراد أن يعتمد عليه فى تصحيح الحكم فى الحادثة لا فى المناظرة ، أو تصدر فتواه عنه ، لم يتمكن منه بالاتفاق بين الأمة على أنه ليس بدليل يحتج به ؛ وإنما يمكنه فى الاجتهاد ، وتعرف الحكم منه ؛ لأن موضع الإشكال لا ينحلّ به ؛ ولأنه قول بأنه متمسك بالوفاق بعد الخلاف ، أو بالأصل حيث لا أصل .

ولأنه ـ لا يعارَضُ به عموم ، ولا قياس ، ولا شيء من الأدلة ، فلم يكن دليلا فى نفسه كسائر الدعاوى .

وأيضا ـ فإنه لا استصحاب إلا ويمكن قَلْبُهُ ، وعكسه :

ألا ترى ـ إذا قال : الأصل أن[1] لا نية فى الوضوء : عُكس بأنّ الأصل أن[2] لا طهارة وبقاء الحدث .

وإذا قال : الأصل بقاء الصلاة مع رؤية الماء : عكس : بأن الأصل شغل ذمته بوضوئها[3] عليه .

(١) فى الأصل : « إلا » .   (٢) نفس الملاحظة السابقة .
(٣) غير واضحة بالأصل وقد رجحنا أن تكون على نحو ما أثبتنا .

وإذا قال فى خمر [١] الذمى إراقه [١] : الأصل فيه كونه عصيرا مضمونا ، قوبل : بأن الأصل براءة ذمة المُريق عن الضمان .

وإذا قال فى مائة وإحدى وعشرين من الإبل [٢] الأصل وجوب [٢] الحِقَّتين ، قوبل بأن الأصل براءة ذمته عن الشاة فى مائة وخمسة وعشرين .

وإذا قال الأصل : أن [٣] لا يحكم قبل الشرع ، قوبل بأن الأصل وجوب التكليف بعد ورود الرسول عليه السلام فلا خلاص عنه إلا بيقين .

وإذا قال : الأصل بقاء الإجماع قبل النزاع فى كل ما نوزع قوبل : بأن الأصل حكم الخلاف والنزاع فيما تنازعناه ، وزوال الإجماع أو الخلاف لا يجوز مع الإجماع وجاز هاهنا ، ولا يجوز قبول القياس معه وجاز هاهنا ، ولا عموم بخلافه ، أو خبر واحد بخلافه وجاز هاهنا ، ويجب تكفير المخالف وتفسيقه ، ولا يجب هاهنا .

٥٥٩ — فإن قيل : أليس الشافعى رضى الله عنه قال فى دية المجوسى بأقل ما قيل ؛ لأنه قدر اليقين وما زاد مشكوك فيه فلا يُزاد .

وهذا قولٌ بالاستصحاب ؛ لأنه يستصحب الإجماع فى ذلك القدر أو اليقين فى ذلك القدر ؛ ويمنع الزيادة بالاعتماد على ما قبله من الإجماع أو اليقين ؟

قيل : لعمرى ، لو عمل ذلك كان قولا بالاستصحاب ، والخلاف فى القول بأقل ما قيل ؛ كهو فى القول بالاستصحاب .

وقد بيّنا أن القول بالاستصحاب تعلّق بصرف الدعوى ؛ لأن الخلاف

(١ـ١) ما بين القوسين غير واضح بالأصل وقد رجحنا أن يكون على نحو ما أثبتنا .

(٢ـ٢) نفس الملاحظة السابقة . (٣) فى الأصل : « إلا » .

فيما زاد على ذلك القدر ، وليس فيما زاد إجماع ، ولا دليل ، وهو أنا[١] ماقلنا إن الخلاف فيما زادعلى الحقتين بعد المائةوإحدى وعشرين ولا إجماع، ولا دليل فيه ؛ وهو موضع النزاع[٢] .

وكذلك الخلاف بعد الإراقة للخمر على الذمى؛ ولا إجماع ولا دليل على سقوط الضمان فيه ـ والشافعى ـ رحمه الله ـ لم يتعلق بموضع الخلاف فى أقل[٣] ماقيل .

برهانه : أنه قال بذلك القدر لا فى موضع النظر مع الخصم ؛ لكن فى موضع الفتوى والاجتهاد ؛ ولا بد فى مثل هذا الموضع من زيادة دليل على الاستصحاب ؛ وإنما / قال بأقل[٤] ما قيل فى دية المجوسى لما ذكر [ل ٦٤ ى] أصحابنا عنه من الأدلة فيه ؛ لا لأنه أقل ما قيل ، وليس من قال بحكم يوافق حكم الاستصحاب حُكى عنه أنه قال بالاستصحاب حتى إذا دللنا على بقاء صحة الصلاة مع رؤية الماء : لم يكن ذلك قولا بالاستصحاب ، وإن كان إبقاء للصحة على ما كان قبل رؤية الماء ؛ ولو نقل عنه أنه صرح به فى أقل[٤] ماقيل ؛ فيكون ذلك منه على طريق الترجيح ، من حيث إنه إزالة للشك باليقين ؛ أو من حيث إنه موافق لبراءة الذمة عمّا زاد عليه .

فأما أن يكون ذلك دليله ، ومعتمده فيه ؛ فليس يصح منه .

وبالله التوفيق .

---

(١) يوجد بين السطور فى هذا الموضع لفظ « خاصمناه » .

(٢) « وكذلك الخلاف بعد رؤيه الماء ، ولا إجماع ولا دليل على صحهالصلاة بعد رؤية الماء صح » هذه إضافة وجدت فى هذاالموضع وأغلب الظن أنها تعليق لقارىء متأخر .

(٣) فى الأصل أقرب إلى أن يكون « أول » .

(٤) فى الأصل : أقرب إلى أن تكون « أول » .

الفصل السابع عشر

فصل فى التعلّق بعدم الدليل وبأن النافى هل عليه دليل ؟

٥٦٠ — صورته :

أن يُسأل عن النية فى الوضوء ؛ أو شرط الولى فى النـكاح ؛ أو غير ذلك من المسائل ، وعن الدليل على ما أجاب بقول لم يقم دليلا[1] على خلاف ما قلت ؟ فمن ادعى خلافه فعليه الدليل ، حتى إن كان من له مقالة فى مسألة طولب بالدليل فيها قال خلاف ما قلت لا يصح وأنا نافٍ ، وليس على النافى دليل ؟

أو لم يقم دليل على خلاف ما قلت ؛ فمن ادعاه فعليه الدليل ؟

فهل — يكون مَن هذا وصفه مقيما للحجة ، يلزم الخصم الـكلام عليه ؟

فجمهور العلماء على أنه لا يكون مقيما للحجة ! فإن أصر عليه أعرض عن مناظرته ؟

وشذّ قوم — فقالوا : يكون مقيما للحجة .

والدليل — على فساد ما قال :

أن يقال : أنفيت ما نفيت بحجة ؛ أم لا بحجة ؟

فإن قال : لا بحجة ؟ أمسك عنه !

وإن قال : بحجة نفيتُ ما نفيت ؟ طولب بإيرادها ؛ ووقع فيما أنـكر وناقض .

---

(١) فى الأصل : « دليل » .

وأيضا — فإن من ادعى الرسالة يقول خلاف ما ادعيت لا يصح وأنا نافٍ ، فليس علىّ البرهان ؟ وجب ألا يطالب بالمعجزة .

٥٦١ — فإن قيل : أليس إذا أظهر المعجزة يكفيه أن يقول خلافها لا يصح ؟ فمن ادعى خلاف هذه المعجزة ؛ فعليه الإتيان به ؟

قيل: قد أقام البرهان بالمعجزة؛ وإنما يطالب بالانقياد لها أو الطعن فيها وصاحب المقالة يقتصر على نفس المقالة ويطالب بالطعن فيها ويصير سائلا عن الدليل على فساد مقالته وهو فى محل المسئولين بطلب مساو[1] لا يتعرف عنه الصحة والفساد ؛ فيكون فى أول مقامه منقطعا ، ولو كان مقيما للحجة لـكان له درجات[2] إلى حال الانقطاع .

وأيضاً — فإنه يقال له فى نفس المقالة :

— أمُحق أنتَ فيما قلتَ ، أمْ مُبطل ؟

فإن قال : مُبطل — أمسك عنه

وإن قال : مُحق — طولب كونه محقا :

فإن ادعاه ضرورة ؟ قُلبت عليه الدعوى .

وإن قال : دلالة ، ترك ما قال من الأدلة ، وطولب بإيرادها .

وأيضاً — فإنه يُسأل عن الإثبات ؛ فيصرفه إلى النفى وعنه ما سئل .

وإذا سئل عن النفى صرّفه لا محالة إلى الإثبات ؛ فعليه الدليل لا محالة.

وأيضًا — فإن النافى ينفى ما ينفى ليثبت نقيضه وعكسه ؛ فقد ادعى الإثبات بنفى الحجة ؟

فذلك نقضُ قوله .

---

(١) فى الأصل : أقرب إلى أن يكون « مسئولا » .   (٢) فى الأصل : « لوحات » .

وأيضًا ـ فإنه إذا قيل له : لِمَ قلتَ : أن لا دليل على خلاف ما قلت؟
قال: لا محالة ؛ لأنى طلبت، أو تعرفت، أو سبرت ؛ فلم أجد ما يدل عليه؟

قيل : أزلتَ بهذا الفصل والكلام مطالبة السائل بلِمَ ، أو لا :

فإن قال : لا .

قيل : فاخرج عن مطالبته .

وإن قال : نعم !

قيل : قد طالبك بالدلالة ؛ فأزلتَ المطالبة إذاً بالدلالة ؛ فقد ناقضت قولك أن لا دليل على النافى .

وأيضًا ـ فإن السائل يقول لك :

إن كنتَ مقيما بهذا القدر الحجةَ على نفى قِدَم العالم ؛ أو على إثبات الصانع، أو إثبات الرسل؛ فيجب أن أصير عالما بما أقمتُ عليه هذا البرهان؛ فلا يلزمنى إيرادُ شيء على خلافه .

كما لو أقمت دليلا يفضى بى إلى العلم ؟ لم يلزمنى بعده شيء ؟ ولما قلت هاهنا من ادعى خلافه فعليه الدليل ؛ علمت أنك لم تقِم البرهان على ما طولبت به .

وأيضًا ـ فإنه إذا نفى لم يكن عليه دليل ؛ لأنه نافٍ ؛ فإذا ادعى نفى حدث العالم، ونفىَ الصانع ، ونفىَ الرسل ، ونفىَ الصفات؛ أو نفى تحريم الخمر ، أو الخنزير ، أو الربا ، أو أكل المال بالباطل : أن يزول عنه فى كل هذا إقامة دلالة ؛ فيُصوب فى جميعها ؛ لأنه أقام البرهان بقوله أن لا برهان .

٥٦٢ — فإن قيل : أليس المنكر فى الشريعة لا بيِّنة عليه ؛ وإنما البينة على المدعى ؟

[ل٦٤ش] قيل : ولا يقنع[1] معه / بمجرد الإنكار حتى يحلف .

فهذا النافى يجب أن يزيد على مجرد النفى .

ثم المسئول فيما ينفيه مُدّعٍ ، والسائل منكر ؛ وعلى المدعى البينة ؛ فليس له أن يطالب السائل المنكر أن يورد الدليل على خلاف ما قال .

٥٦٣ — وأيضًا ـ فإن مَن أنكر حقا عليه ، أو فى ذمته ؛ فلا يَعلم شَغْل ذمته بذلك الحق إلا اللهُ تعالى ، وهذا المنكر إن كان عليه .

فإذا قال : أنا عالم بأنى ما أخذت منه ولا تسببت إلى ما يشغل بما ادعى ذمتى ، أو ما فى يدى ؟

وذلك هو الأصل ؛ فمن عَلِمَ ثبوتَه لزمه تعريفُ من طالبه به بطريقه حتى يزول إنكار المنكر ؛ لأنه هو المختص بمعرفة ما قال من النفى إن كان مُحقا ؛ فلا يمكن معه أكثر من ذلك ؛ لإسناده إلى أصل من اليد أو غيرها ـ ليس كذلك النافى ؛ لما أن فى التكليف ـ هو وغيره فيه سواء ؛ فإنه لا يأمَن أن يكون قد قام عند غيره دليل على خلاف ماقال فلا يمكنه القطع مع هذا التجويز ؛ فإذا قطع بأن لا دليل ؛ فقد قطع فى موضع الشك ؛ فظهر خطؤه وبطلانُ قوله فى أول دعواه .

كمدّعٍ لحق من الحقوق يقع فى دعواه ما يُسقِط دعواه .

٥٦٤ — وأيضًا ـ فإن قوله : لا دليل على النافى إما أن يريد به عليه دليل وليس على إيراده ؟

فإن قال : لا دليل على النفى أصلا[2] ، ولا هو معلوم ضرورة استحال

---

(١) فى الأصل : أقرب إلى أن تكون « يمنع » .

(٢) ورد بالهامش مقابل هذه العبارة ما يلى : « صوابه إما أن يريد به أنه لادليل على النفى أصلا وإما » كذا بالهامش وهذه العبارة بخط مختلف ، ولعلها لقارىء متأخر. والنص على العموم صحيح السياق وليس فى حاجة ـ كما يبدو لى ـ إلى هذا التصحيح .

النفى ، ووجب الإثبات ـ وذلك لازم فى كل المسائل !

وإن قال : عليه دليل ولا يلزمنى إيراده لأنى ناف[١] .

قيل له : وعلى إثبات ما نفيتَ دليل ؛ وليس يجب إيراده ؟

فلا يجد عنه فصلا وسقط فى الحال مناظرته ومؤنة كلامه بأول وهلة عن أصله فى بدء نظره !

٥٦٥ — وأيضًا ـ فإن النافى للدليل إذا ادعى النفى مطلقا ؛ فلا يُقبل نفيُه إلا عن دعوى القطع ؛ لأنّ مَن ينفى على البَتِّ لا يُتصوَّر نفيُه مع تجويز غيره ؛ فيجب أن يكون قاطعا بأن لا دليل على خلاف ما قال ؟

وهذا فاسد من وجهين :

أحدهما ـ أنه يجب أن يكون قاطعا بالحكم فى مسائل الاجتهاد وذلك خلافُ الإجماع .

والثانى ـ أنه يلزمه أن يقطع بأنه فى مسألة الاجتهاد لا يجوز أن ينفرد أحد عنه من العلماء برواية خبر ، أو قياس لم يبلغه ، وذلك معلوم سقوطه قطعا .

وأيضًا ـ فإنه يقابله فى دعوى القطع على خلاف قوله مَن يقابله بالخلاف فى الحكم .

٥٦٦ — وأيضًا ـ فإنه لو كان هذا منه دليلا فيما سُئِل ، وإقامة الحجة فيما نُوزع لكان دليلا له إذا انفرد بالاجتهاد فى معرفة الحكم منفردا عن الخصم فى غير محل المناظرة ـ ولكان له الفتوى عن هذا القدر من الدليل ـ ولمّا لم يكن كذلك بالإجماع : علم أنه غير دليل أيضا مع الخصم فى حال المناظرة !

(١) فى الأصل : « ناف » .

٥٦٧ — وأيضا - فإن من سأله عن الحكم فى موضع الشبهة لو اقتصر معه على أن أن لا حكم لمن يكون شارعا[1] فى المناظرة .

كذلك إذا قال: لادليل على خلاف هذا الحكم: وجب أن لا يكون مجيبا شارعا فى المناظرة ؛ لأنه فى الموضعين لم يعرفه من جوابه معلوماً .

٥٦٨ — وأيضا - فإنه إذا قال : لا دليل على خلاف ما قلت .

قيل : وهل على ماقلت دليل ؟

فإن قال : لا - أقرّ بجهله فيما ادعاه .

وإن قال : نعم - طولب بإيراده ، وسقط قولُه : ليس علىّ دليل فى خلاف ما نفيت .

٥٦٩ — وأيضًا - فإنه إن جاز الاقتصارُ على أن لا دليل على خلاف ما قلت ؛ فمن عنده دليل فعليه إيراده فى إقامة الحجة ؛ ثم يحتج إلى إقامة الحجة بهذا القدر أيضًا ؛ فإنه يكفيه أن يقول: لا حكم فى هذه الحادثة إلا ماقلت؛ فمَنْ عنده خلافه فعليه إيرادُه .

فإن قال : لا يكفيه ؛ لأن عند السائل حكما بخلافه .

قيل : وعند السائل دليل على خلاف ما قلت .

فإن قال السائل: ليس له دعوى الدلالة حتى سقط قولى: أن لا دلالة .

قيل : وليس عليه دعوى للحكم حتى يسقط قولك : لا حكم سوى ما ذكرت .

وهذا فيه سد باب المناظرة ، وبيانِ المذاهب والأدلة .

واعلم : أن هذا ضرب من ضروب القول باستصحاب الحال ؛ وهو

(١) فى الأصل : « يكون » .

أضعف أنواعه تعلق به أولا من لم يَظْهر له دلالة حين سئل عن بعض المسائل، واستروح إلى هذا، إلى أن تحضره الدلالة لجهله بعضُ من لم يقو فى معرفة مواقع الأدلة طريقا فى المناظرة / دون أن يعتمد فى تصحيح الحكم به، عند الفتوى، والتعليم، والتعريف . [ل ٦٥ ى]

ثم جعله كثير من أهل سمرقند من أقوى ما يُعتمد فى المناظرة؛ وأكثرهم استعمالا لهذا : العلماء بسمرقند .

وما هذا وصفه لا يقوى عليه كلام الخصم؛ فيظن المبتدئُ الغِرُّ أن ذلك لقوة ما قال !

ولا يعلم أن الكلام إذا ضَعُف لم يتأت فيه الرد إلا بما يليق به ؛ فيعتقد المستدل به عند اغترار الضعيف به : أنه بلغ أعلى المنازل فى الجدال، وإذا حققه عليه من له تحصيل ظهر به رفع التوحيد والشريعة، وأحكام القول، إذ ليس هذا الطريق مما يختص ببعض أنواع العلوم !

وقد فزِع إليه بعض من يتكلم فى العقليات وجَعَله عمدة عند نفسه فى كثير من المسائل، وجعلها مسألة، وأطنب فى الكلام عليه حتى ظن من لا بصيرة له أنه صار إليه لتبحره فى العلوم العقلية ؛ ولعل منه صار إليه من صار من الفقهاء .

وهذه جهالة فى التلاعب بدين الله تعالى لا يفعلها[1] من شمّ شيئا من العلوم — نعوذ بالله من قليله وكثيره .

٥٧٠ — فإن قيل : أليس قلتم فى تصحيح الحدود : إنه متى ضَرب حَدّ الحدود وطرده وعكسه حتى لم يرد عليه نقض، ولا دفع، كان له أن يقول : الحد الصحيح ما ذكرت، وما عداه باطل لا يجوز ثبوته ؛ وهذا هو عينُ

(١) فى الأصل : « تفعلها » .

ما أنكرتم من القول بأن لا دليل على النافي ؛ لأنه يدعي حدًّا سواه يصح؟

قيل : التحديد تعليل وما أجرى عليه طردا وعكساً فقد نُصِبَ علة لما ذكر من الدعوى وأرىَ الخصم فيه شرط صحتها ، ومن نصب علة على شرطها فقد أقام الدلالة .

كالنبي عليه السلام إذا أظهر المعجزة ؛ فمن ادعى فسادها فعليه الطعنُ بما يبيِّن ذلك الفساد، وليس عليه أن (١يورد ما يفسدُ ما١) نصبه علة ودلالة ، ولا أن يورد ما يفسده ؛ إذ لا خطر فيه ، ويقرب على الخصم والمدعي لفساده أن يورده ليسقط احتجاجه .

وبمثله قلنا في علل الشرع إنه يكفيه إذا أقام في المسألة شيئا منها أن على الخصم ما يبين خروجه عن كونه دلالة وقياسا .

وكذلك في كل ما يورد المستدل مما له صورة الدليل . فأما ما ليس له صورة الدليل وكان دعوى محضا لم يميز عن دعواه المذهب فلا يكون واحد منهما دلالة يلزم الكلام عليه (٢على من٢) ادعى عليه كونه دلالة .

وبالله التوفيق .

(١ـ١) ما بين القوسين غير واضح بالأصل . وقد رجحنا أن يكون على نحو ما أثبتنا .

(٢ـ٢) نفس الملاحظة السابقة

الفصل الثامن عشر

فصل بالتعلق بالتقسيم

٥٧١ — متى احتمل الأمر قسمين أو أكثر ؛ فأبطل الكل إلا واحداً ؟ أثبت هو ببطلان ماعداه !

ولو أبطل الأقسام كلها بطل حصول شيء مما يدعيه منها مدع وكان الحكم فيه على نقيض ما ادعاه المدعى من الإثبات ، أو النفي .

ومتى استدل مستدل بضرب من التقسيم : نظر فيه ؛ فإن ادعى في بدء الأمر أنه لاقسم له سوى ماذكره فزيد عليه قسم لم يدخل في معانى أقسامه - كان نقضا لكلامه بلا خلاف .

وإن لم يقطع في أول الأمر أنه لاقسم سوى ماذكره فزيد عليه قسم لم يدخل في أقسامه ؛ هل يكون نقضاً ؟

٥٧٢ — منهم - من يقول : يكون نقضا ؛ إذ فائدة التقسيم الكشف عن أن ماسواه لا يكون من أقسامه ؛ فإذا زيد قسم ؛ فقد وجد خلاف ما ادعى أنه ليس وإن لم يصرح أنه ليس غيره ؛ لأنه في حكمه لما ذكرنا من فائدة التقسيم .

٥٧٣ — ومنهم - من قال : لا يكون نقضاً ؛ لأنه قد يذكر من الأقسام مايحصره ولا يستقصى في جمعها وحصرها اعتماداً على أن مايلزم عليها يورده الخصم مطالبا له بالإبطال ؛ فلا يكون بتركه مفرّطاً .

ولو ادعى أولا أن القسم الصحيح من الأقسام هذا المعنى المعلوم وماسواه باطل بعد أن ذكره قسما يمكن أن يكون عمدة للحكم ؛ هل يكفيه ذلك ؟

٥٧٤ — فمنهم - من قال : لا يكفيه؛لأنه بمنزلة من يدعى مذهبا ؛ ثم يقول : لاشيء سواه يصح ، فيكون بمنزلة من يقول : لا دليل على الباقى .

٥٧٥ — ومنهم - من قال : يكفيه ذلك ؛ لأنه قد انكشف عن انقسام الأمر إلى ماذكر ، وإلى غيره من الأقسام ؛ ثم اختار من هذه الأقسام هذا الواحد، وحكم ببطلان ماعداه ؛ فقد ادعى ظهور فساد كل قسم سواه لكل أحد، [ل٦٥ش] فعلى من لم يظهر له الفساد أن يُظهر نقيض الفساد وهو الصحة / فى غيره .

وليس كمن يدعى مذهبا وقال : هو الصحيح ؛ لأنه مدع فى الصحة لما فى مقابلته نقيضه مما يمكن صحته من مذهب الخصم - وقد سئل عن تصحيح ما ادعاه مذهبا ، وإفساد مذهب خصمه ؛ فهو من التقسيم أن لو اختار الخصمُ قسما من تلك الأقسام المحتملة ؛ فيقول : يصح دون ماذكرت ؟ فعليه حينئذ إبطالُه .

وليس أيضاً - كمن يقول : لم يقم الدليل على فساد ماقلت وصحة ماقال الخصم ؟ لأنه يقتصر عليه،ولا يدل على فساد ماقال الخصم ، ولا على صحة ما ادعاه مذهبا لنفسه .

بل بمجرد قوله : أن لادليل عن كل دليل وحجة ! فلم يكن مقيما للدليل - ولهذا قلنا : مَنْ أورد حدًّا فى محدود وادعى صحته وفساد غيره بعد الطرد والعكس : أنه يكفيه إفساد مايورده طعناً فى حده لأنه غير مقتصر على مجرد الدعوى إذا أورد مايمكن كونه حدا وعلة وتضمن إفساد ماسواه إذا أُورد عليه - حتى لو قعد عن إفساد شيء يورَد عليه كان مناقضا لتعليله وتحديده .

وأيضاً - فإنه إذا أراد إفسادَ ماعداه لم يقع الحصر فيه،وطالب المناظرة، واحتاج الخصمُ إلى الكلام فى كل واحد؛لأنه إذا وجب عليه إيرادُ الجميع للإفساد وجب على الخصم الكلام على الجميع فى الرفع ؛ فيضيع المقصود !

فإذا جَرَّدَ الخصمُ الـكلام بالقصد إلى واحد من الحدود التي هي مقصوده، فأورده وأفسده الناصبُ للعلة، [(١]أو لا[١)] يبين المقصود من الدعويين.

ووضح الحق والباطل على القرب وسقوط التطويل.

وأمثلة هذه الجملة — في العقليات — كثير، يطول الـكتاب بذكرها ويذكر مايقرب الأمر فيه على طرق الفقهاء واحدا تتضح الجملة به وذلك:

مثل — اختلافهم في الصلح على الإنـكار، وتقسيم من ينـكر صحته بأن ما أخذه المدعى لايخلو:

إما — أن يأخذه عوضا عن المدَّعَى فيه.

أو — لإسقاط الدعوى.

أو — لإسقاط اليمين.

أو — لا عن شيء.

— فلم يجز أن يكون عوضا عما ادعى؛ لأنه غير نائب[(٢)] للآخذ حتى يأخذ عنه عوضا.

— ولا أن يكون لإسقاط الدعوى؛ لأن محض الدعوى لا يؤخذ عليها العوض — كالدعوى فيما فيه الحدود.

— ولا أن يكون لإسقاط اليمين؛ إذ لامدخل لها في النـكاح والطلاق عندهم، وللصلح فيها مدخل.

— فلم يبق إلا أن يأخذه على شيء، وأخذ مال الغير عوضا عن لاشيء محال في الشريعة والعقول، إذ لابد لأخذه عن سبب.

— فبطل ذلك، فارتفع صحة الصلح على الإنـكار.

وبالله التوفيق

(١—١) في الأصل: «أولا».

(٢) في الأصل: ثابت».

الفصل التاسع عشر

فصل فى بيان مالا يصح من الاعتراضات

وما أحدث من الرسوم الفاسدة

٥٧٦ — قد اندرج كثير منها فيما مضى من الفصول من بيان فساد الوضع وغيره .

ونذكر فى هذا الفصل ما لعلنا أغفلنا فيما ذكرناه قبل .

فمن ذلك :

أن يقول السائل المعلِّل :

لو كان ما ذكرته علة لكذا : وجب كونُها علة لكذا .

مثل : أن يقول : لو كان القوت علة فى وجوب العُشْر ، لكان علة فى تحريم التفاضل ؟

وهذا لايلزم الجواب عنه ؛ إذ ليس مايدعيه علة لحكم يلزمه أن يجعلها علة لغيره ؛ إذ لو كان كذلك لزمه إذا نصب علة لحكم أن يجعلها علة لكل حكم .

ويجب منه : إذا نَصَب علة لإيجاب الزكاة ، أن يجعلها علة فى إيجاب الصوم ، والصلاة ، والمعاملات ، والأنكحة ، والدعاوى ، والبينات .

وإن قال:أوردته على طريق الاستغراق بين جَعْله علة لوجوب العُشْر ، وجعله علة لتحريم الربا .

لايلزمه أيضاً الفرق ؛ لأنه لم يجمع بين ما طولب فيه بالفرق .

٥٧٧ — ومن ذلك :

أن يستدل بارتفاع توابع الشىء على ارتفاعه فى تعليله .

فيُعترض عليه بأن توابعه : فروعه ، ونتائجه !

ـ ولا يستدل بعدم النتائج على عدم الأصول :

كما قلناه في النكاح الموقوف : أن خصائصه من الطلاق ، والظهار والإيلاء ، وغيرها مرتفعة ، فدل على ارتفاع النكاح ؟

فقال المعترض : خصائص النكاح توابعه !

[ل٦٦ى] وهذا اعتراض فاسد ؛ لأنه إنما استدل على / ثبوت الشيء بما جُعل أمارة ، وعلامة على ثبوته ؛ فإذا لم يُعلم وجود الأمارة لم يُعلم ثبوت ما ادّعى ثبوته !

ـ وهم قد استدلوا بمثله في منع ظهار الذمي ؛ فقالوا :

ـ لما لم يصح منه الكفارة التي يقتضيها الظهار ، لم يصح الظهار .

ـ وقلنا كلنا في بيع الآبق : تعذر ما يستفاد بالابتياع من التسليم والتسليم يدل على فساده !

ومنها ـ أن يُبدل من ألفاظ الاعتلال شيئا غيره ثم يعترض عليه ؟

مثل : أن يقول في منع فطر النائمة بالوطء :

ـ أن ما وقع به الفطر عمداً لا يقع به مغلوبا فيه ، كالقيء :

قالوا : ليس في العلة أكثر من أنها عذر ، والعذر لا يمنع الفطر كالسفر والمرض .

ـ وهذا فاسد ؛ لأن الذي في الغلبة أكثر من العذر ، لأنه بالغلبة يصير زائل الاختيار ، دون المرض والسفر !

٥٧٨ — ومنها ـ أن يقول في أصل الاعتلال : إنه متأخر عن الفرع :

مثل : قولهم في التيمم حين قسنا عليه الوضوء في إيجاب النية :

ـ إن التيمم شُرع بعد الوضوء !

ـ هذا لا يصح؛ لأن المُراعَى فى أصل الاعتلال وجودُ الاتفاق فى الحكم فقط، مع وجود العلة؛ لأنه يجوز مِنْ صاحب الشرع أن يودع فيما يُشَرِّع آخراً معنى يستدل به على حكم، أو وصف فى شىء قد تقرر ثبوتُه فيما شرعه أولا !

ومنها ـ أن قال أصحابنا لهم، فى شراء الذمى للعبد المسلم؛ حتى قاسوا الشراء على البيع:

إن الشراء نقيض البيع؛ والشىء لا يكون عَلَمًا على نقيضه !

وكذلك قالوا لهم، فى قياس الزنى على الوطء الحلال فى إيجاب الحرمة:

إن الحلال نقيض الحرام؛ فلا يجوز قياس أحدهما على الآخر

وقد ذكرنا فيما مضى: أنهما إذا اجتمعا فى معنى مّا، لم يكن قياس الضد؛ بل كان قياس الشىء على ما يوافقه فى معنى حكمه؛ وإن اختلفا فى معانى أحكامٍ أُخر.

٥٧٩ — ومن ذلك:

فى وَصْل العظم النجس بما انكسر من عظم الإنسان.

إن ذلك نجاسته مستترة؛ فهو كالدم فى العِرْق، والبول فى المثانة.

قالوا: وهذا يوجب تخفيف الأمر فى الصلاة، ومبناها على التغليظ

وهذا القياس يخرجها عن مبناها وموضوعها.

وهذا اعتراض فاسد؛ لأنه لا يظهر وجه كونه قَدْحا؛ إذ لا يمتنع التخفيف فى بعض أحكام الصلاة وأحوالها لدليل يقوم.

وهذا القياس أحدُ الأدلة، فبكونه موجِبا لضرب من التخفيف

فى عبادة ، لا يصير ممنوعا ؛ إذ لو جاز ذلك بطل الدليل الموجب لتخفيفها بالمرض والسفر ، وما يوجب كونَ بعض أفعالها نفلا ؛ إلى غير ذلك .

فإن قصد مُورِدِ هذا أنه لا ترجيح ؛ لم يمنع .

٥٨٠ — ومن ذلك :

أنْ قالوا قياسُ الوتر على المغرب لا يجوز

لأنه قياس بعض الأصول على بعض ـ وهذا فاسد ؛ لأن الفرع إنما كان فرعا ؛ لاشتباه حكمه ؛ فإذا ألحق بما لا اشتباه فيه فيما يشاركه فى معناه : صح قياساً ، وصار ما علم أولا أصلا ، وما عُلم به فرعاً له .

وفى وجوب الوتر خلافٌ واشتباه ، فقيس على المغرب المعلوم حكمها بلا خلاف ولا اشتباه .

ولأن الأصلَين إذا تباينا فى أحكام يقع فيها اللبس والاشتباه فى بعضها والقطع فى البعض : قيس على المقطوع ما لم نعلمه قبله ، حتى نعلم بالقياس عليه :

ألا ترى ـ أنه يُقاس الظهر على العصر فى أحكام ، والعصر على الظهر فى غيرها .

ويقاس على النكاح فى أحكام ، والنكاح على البيع فى غيرها ولم يمتنع كذلك هذا !

٥٨١ — ومنها ـ أن قالوا قياسُ صوم رمضان على صوم التطوع فى باب النية أن هذا قياس الأقوى على الأضعف ، والمتبوع على التابع !

وكذلك ـ قالوا فى قولنا فى المختلعة من لا يلحقها كناية الطلاق لم يلحقها صريحه ؛ لأن الصريح متبوع والكناية تبع ، ولا يعلم حكم القوى من الضعيف !

وهذا خطأ ـ لأن الاتفاق في الحكم هو القوِّي ، والاختلاف هو المضعِّف ، فإذا وقع الاتفاق على النقل ، أو الكتابة في حكم قَوِيَ في ذلك الحكم : نقيس عليه ماضعف بالخلاف في الفرض المتبوع ، وإن قوى من وجه آخر .

٥٨٢ — ومن ذلك :

[ل٦٦ش] أن يقول : جعلت العلة بعض المعلول / وذلك تعليل الشيء بنفسه ؛ فيكون الشيء معلولا بما هو معلول به ؛ وذلك ممتنع متناقض .

كأن يقول في البيع الموقوف : إن البيع أحد طرفي العقد ؛ فلم يقف كالشراء لا يقف على إجازة من يشترى له .

قالوا : وهذا لا يصح ؛ لأن البيع معه شراء ، فلم ينفرد ، والشراء معه بيع ؛ فإذا عللتَ الشراء فدخل فيه البيع ، وإذا عللت البيع دخل فيه الشراء ؛ فدخل المعلول تحت العلة ؛ فتكون العلة والحكم واحداً ؛ وذلك محال في علل الشرع !

وهذا لا يصح ؛ لأنه لو سُلِّم الأمر على ما ظنُّوه كان ذلك جائزاً في علل الشرع والعقل جميعا .

غير أن هذا فاسد من الاعتراض من وجه آخر :

وذلك ـ أنه جعل الشراء للغير من مَالِك الشيء أصلا ؛ وهو متفق عليه ـ وإن تضمن البيع ـ إلا أن البيع الذي تضمنه ليس هو البيع المختلَف فيه ؛ بل هو بيع من مالكه ؛ فقاس البيع من غير مالكه على الشراء من مالكه لغير مشتريه موقوفا على إجازة ذلك الغير ؛ وذلك صحيح لا شبهة في صحته .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

٥٨٣ — ومنها ـ أن يقول : هذا قياس إذا تأملناه كان حكمُ الفرع فى مبناه أعمّ من حكم الأصل ؛ وذلك لا يجوز .

كمن علّل بعود الإباحة بعد اللعان بالإكذاب قياساً على النسب .

فيقول المعترض : النكاح أعم من النسب ، وعودُ إباحة النكاح هو الفرع ؛ فلا يجوز أن يكون فرعا لما هو أخص منه وهو النسب ؛ لأن النسب من توابع النكاح ، وله توابع غيره ؛ فكان أعم من النسب ، وهذا لا يصح ؛ لأن الذى جمع بينهما : ليس أحدهما أعم من الآخر ، والحكم الذى طلبه بذلك القياس : هما فيه سواء ؛ وإن كان أحدهما يتضمن الآخر لا يمتنع كونه طريقا لصاحبه فى الحكم الذى وقع فيه الاشتباه .

٥٨٤ — ومنها ـ أن يقول : هذا قياس على موضع الرخصة ؛ وذلك لا يجوز .

وهذا لا يصح ؛ لأنا إنما لم يُقس عليه فى بعض المواضع كالقياس على العرايا[١] ، وقياس رضاع الكبير[٢] فى غير سالم على سالم .

وقياس الأضحية قبل الصلاة لغير أبى بُردة بن نِيار[٣] عليه ؛ لأن النص ، أو الإجماع ، أو الدليل القائم مقامهما منَع من ذلك القياس ؛ فإذا لم يكن فى القياس مانع فلا فرق فيه بين الرخصة وغيرها .

٥٨٥ — ومنها ـ أن يقال : هذا قياس فى غير موضع الخلاف ؛ وذلك لا يجوز ، كقولهم فى الكيل : إنه علة الربا ؛ لأنه إذا وقع فى المكيل بالكيل صح بيع أحدهما بالآخر ، وإن وقع بغير الكيل لم يصح ؟

---

(١) انظر باب فى تفسير العرايا : البخارى : بيوع ٨٤ أبو داود بيوع ٢١

(٢) ورد فى مسلم « وكيف أرضعه وهو رجل كبير » رضاع ٢٦ ونكاح ٣٦ انظر أيضا ابن ماجه نكاح ٣٦ وابن حنبل ٦ / ٢٩ ، ٢٥٦

(٣) انظر البخارى : أضاحى ٨ وقد ورد فى باب قول النبى صلى الله عليه وسلم لأبى بردة : « ضح بالجذع من المعز » .

فقال أصحابنا : هذا تعليل فى غير موضع الخلاف ؛ وهذا لا يصح ؛ لأنه يتناول هذا أيضا موضع الخلاف ؛ لأن التساوى إذا لم يقع بالكيل بينهما ، أو وقع التفاضل فيهما بالكيل ، لم يصح ؛ فلم يمكن دفعهم من القياس بهذا الوجه .

٥٨٦ — ومنها ـ أن قالوا : هذا قياس فى طلب حكم مَسنون عن حكم مفروض ؛ وذلك غير جائز ؛ لتنافيهما :

مثل ـ تعليل أصحابنا فى الأُذنين إنهما عضوان فى الطهارة فلا بدّ لهما من ماء جديد كاليدين .

وهذا الاعتراض لا يصح ؛ لأن حكم الاعتلال ليس هو الوجوب ولا النفل ؛ لكنه إيجاب إفرادهما عن غيرهما من أعضاء الطهارة فى الماء الذى يوصّل إليهما ، والعلة فى هذا الحكم قد جمعت الأصل والفرع معاً ؛ فصحّت .

٥٨٧ — ومنها ـ أن يوجب بمعنى عام حكما على الخصوص فى الفرع وعمومه ظاهر فى الأصل ؛ فإذا طولب المعلل بمقتضى تعليله فى الأصل والفرع على التسوية، يقول يكفينى من الأصل مقدار ما يشارك الفرع فى ذلك الحكم :

مثل ـ أن يقول الكوفى فى نفى النيابة فى الحج بعد الموت : عبادة يتعلق وجوبها بقطع مسافة ؛ فلا نيابة فيها بعد الموت ؛ كالجهاد .

فإذا قيل الجهاد لا نيابة فيه أصلا ، لا قبل الموت ، ولا بعده .

فقولك : بعد الموت، يوهم اختصاص النيابة به بعد الموت ، دونه قبله؟

فيقول : لم أجعل أصل اعتلالى الجهاد فى حال الحياة ؛ بل قسته على الجهاد بعد الموت ؛ فهل يلزم هذا السؤال ، أم لا ؟

[ل٦٧ ى] منهم - من قال لا يلزم ؛ لأنه بيان / تأكيد الأصل على الفرع .

ومنهم - من قال لا يلزم ؛ لأن هذا من قياس الشبه ؛ وأنا لا أقول بقياس الشبه، وهذا صورة قياس الشبه ألا[1] يمكن الجمع بين الأصل والفرع إلا بما يوهم نوعاً من الغلط فى الأصل .

ومنهم - من قال هذا سؤال يجب الجواب عنه ؛ لأن الجهاد لا ينفصل حكمه قبل الممات عن حكمه بعده ؛ فإذا أوجب تعليله التعميم ولم يمكنه القول به دل على خطئه فى القياس .

ولأن الذى منع النيابة فى الجهاد فى كل حال هو معنى واحد باتفاق الأمة ؛ فتبعيضه وتخصيصه ببعض أحواله فى ذلك الحكم مخالفة الإجماع ؛ وذلك لا سبيل إليه .

٥٨٨ — ومنها - أن يعارض السائل علة المسئول بعلة يمكن المسئول جعلها أصلا فرعا لعلة نفسه ، فتصير معارضة لعلة السائل لإسقاط معارضته من نفسها :

مثل - قولنا فى الطلاق بعد الخلوة ، وقبل المسيس : إن النكاح عقد على الرقبة لاستيفاء المنفعة ؛ فإذا عرض قبل استيفائها وبعد تسليم الرقبة ما رفع العقد : كان للعاقد الرجوع فى العوض ، كما لو طلقها بعد الخلوة حائضا ؟

فإذا عارض السائل هذه العلة بقوله :

النكاح عقد معاوضة فوجب أن يستقر جميع العوض بتسليم المعقود عليه ، كالإجارة .

فيقول المسئول : الإجارة فرع اعتلالى ؛ لأنها عقد معاوضة فإذا تلف

---

(١) فى الأصل : « أن لا » .

ما عُقد عليه قبل تسليم جميع ماتناوله العقد ثبت الرجوع إلى العوض ثم ذلك الرجوع فى جميع العوض ، أو فى بعضه .

فليس مما يضر بى ؛ فهل تسقط المعارضة بمثل هذا القدح ؟

فيقال : إنك اعترضتَ على العلة بمعارضة فاسدة ، أم لا ؟

منهم ـ من قال : تسقط ؛ لأنه أراد إسقاط العلة بما هو فرع علة المسئول ؛ وذلك لاسبيل إليه .

ومنهم ـ من قال : لايوجب سقوط المعارضة ؛ لأنه ليس بأكثر من أنه شارك السائل فى الاستشهاد بأصل اعتلاله من وجه آخر وذلك لايسقط المعارضة أصلا ؛ بل يكون تأسيسا لنوع تقديم وترجيح من المسئول .

٥٨٩ — ومنها ـ أن يقصد إلى إسقاط علة المسئول بمعارضته يزيد فى الوصف على أوصاف علة المعلِّل :

مثل ـ ما قلنا فيمن اشترى عبدين فوجد بأحدهما [عيبا][1] ليس له ردّه مع إمساك الثانى ، فى أحد القولين ؛ لأنه تبعيض الصفقة على العاقد دون رضاه ، فلا يجوز كقبل القبض .

فقالوا فى الأصل : لأنه تبعيض الصفقة فى الإتمام ، وفى الفرع فى الفسخ ؟

فيقول أصحابنا : ليست هذه معارضة ؛ لأن علتنا فى الفرع والأصل استقلت بوصف ، وهو تبعيض الصفقة ؛ فلا معنى لضم وصف آخر إليها ، وبمثل هذا لاتسقط المعارضة ؛ لكنه يترجح قليل الوصف على كثيره .

٥٩٠ — ومنها ـ أن يقول حكم العلة متأخر عنها فى الثبوت ؛ فلا يجوز أن يكون حكما لها ، ولا هى علة له :

---

(١) زيادة ليستقيم المعنى .

مثل : قولهم فى نكاح المرأة : إن من صح بيعه صح نكاحه ، كالرجل ؟

فيقول أصحابنا : إن البيع كان قبل الشرع والنكاح تأخر عن ذلك !

وهذا لا يصح ؛ لأنهما كانا جميعا قبل الشرع على وجه واحد ؛ ثم إنا قد بينا فى غير موضع : أن علل الشرع أماراتٌ صارت كذلك بجعل جاعل فيصير الحكم فى الوقت الذى يجعل له :

ألا ترى أن الزنى كان ولا رجم .

والقذف كان ولا حد .

والطعم ، أو الكيل كان ولا ربا .

وكذلك سائر الصفات العقلية ، كانت قبل أحكامها ، ثم علقت بها أحكامها بالشرع .

٥٩١ — ومنها ـ أن يُعترض فى حقوق الله بأنها لاتقاس على حقوق الآدميين ، لانفصال أحدهما عن الآخر فى الوجوب :

وهذا لا يصح ؛ لأنه يجوز من الله سبحانه أن يجعل وجوب أحدهما عَلَماً على وجوب الآخر .

فإن قيل : إذا كان أحدهما لا يَتْبع الآخر ، كيف يُجعل عَلَمًا على وجوب الآخر ، أو على حكم الآخر .

قيل : متى جَعَل صاحبُ الشرع أحدَهما علما على حكم الآخر صار كذلك ، ولا معنى للقول بأن أحدهما لا يَتْبع الآخر .

غير أنه يجوز انفراد أحدهما عن الآخر ؛ وذلك لا يمنع من أن يُجعل أحدهما علمًا على حكم الآخر ، كسائر العلل والأحكام ، كيفما كانت : جاز

لصاحب الشرع جعلها لأحكامها كما تقررت الشريعة عليها الآن .

[ل ٦٧ ش] ٥٩٢ — / ومنها ـ قول السائل : إذا كان الحكمان ثبتا معا ، ووردا على وجه واحد[1] ، لا يجعل أحدهما تبعا للآخر بالقياس .

كما قالوا فى اللعان : إنه شهادة ، لأنه لابد فيها من لفظ الشهادة .

وهذا إنما يمتنع فى الحكم الذى هو منصوص عليه .

فأما فى حكم ليس منصوصا عليه يجوز استفادته فى أحدهما من الآخر ، وإن كانا منصوصا عليهما من وجه واحد فى غير ما علم منه بالقياس .

٥٩٣ — ومنها ـ أن قالوا : الفساد لا يجعل علما على الصحة .

كما قالوا فى الحج : إنه لما وجب المضى فى فاسده وجب قضاؤه بعد الحصر ، كحجة الإسلام .

وقد بينا أن ذلك جائز مالم يمنع منه ؛ من غير ماذكروه مانع .

٥٩٤ — ومنها ـ أن قالوا فى مبهم الحكم : إن ذلك لا يجوز إذا كان عند التفصيل فيه نزاع :

مثل قولنا فى الإحرام : إنه لا ينافيه الموت ؛ لأنه يصح فعله عن الغير كالإسلام .

قالوا : قولكم « يصح فعله عن الغير » مبهم ، وأتريدون به الإحرام عن الصبى ؟ وذلك غير مسلم .

وقد ذكرنا الكلام فى هذا فى قلب التسوية .

فإن الحكم إذا كان مسلما فى الجملة ، لم يضر الخلاف فى مواضعه لأن النيابة فى الحج جائزة فى الجملة .

وهم يجوزون لبعض الرفقاء أن يحرم عن البعض إذا مات .

---

(١) فى الأصل . « أحد » .

فهذا نزاع في التفصيل ، لا في تلك الجملة ، وذلك لا يضر بعد أن حصل الإجماع على المعنى .

٥٩٥ — ومنها — أن قالوا : قياسُ داخلِ العبادة على خارجها لا يصح ، لأن حكم من هو في العبادة خلاف من لا يكون فيها :

ألا ترى :

الصائم وغير الصائم والحاج وغير الحاج والمعتدة وغيرها :

مثاله — ما قال أصحابنا في قياس أبي حنيفة رؤية الماء في خلال الصلاة — على ما قيل في الشرع فيها ؟

وهذا لا يصح ؛ لأن حكم الفعل إذا جاز أن يتفق خارج العبادة وداخلها ؛ فإن قياس أحدهما على الآخر وقد علم أن الوضوء مما يؤثِّر فيه المفسد له في الصلاة وغير الصلاة ؛ فجاز قياس حاله في العبادة على حاله في غير العبادة ؛

اللهم إلا أن يكون ذلك الفعل مختصا بأثناء الصلاة :

مثل — الركوع والسجود ، ونحوهما ؛ فحينئذ لا يجوز لاستحالة تصوره ؛ لا لأن القياس فيه على ذلك الوجه ممتنع .

٥٩٦ — ومنها — أن قالوا في القياس إذا كان الفرع والأصل في الحكم المطلوب على شرطين متنافيين : أن هذا لا يصح .

لأن الأصل على نقيض الفرع فيما يشترط في حكمهما :

مثل — قياسهم طلاق المكره[1] على الرضاع بعلة أنه للتحريم ؛ فله الحكم مع الرضا والسخط ، والإكراه والاختيار ؛ كالرضاع !

فيقول : أصححته للرضاع من شرطه الصغر — وهذا الشرط ينافي التحريم ؛ فالطلاق — أو شرط الطلاق : الكبر ، والكبر ينافي التحريم بالرضاع .

فقياس أحدهما على الآخر جمع ما يتناقض ، وهذا لا يصح ؛ لأن

(١) في الأصل : المكره .

الفرع والأصل يجتمعان فيما جمعهما فيه من المعنى ؛ فتناقضهما فى شرطين لا يتعلق بموجب الجمع غير مؤثر ولا قادح.

لأن المعنى ـ أنه معنى محرم ؛ وذلك صحيح فيهما ، مع تناقضهما فيما ذكروه .

٥٩٧ — ومنها ـ أن قالوا فيمن ركّب العلة من أوصاف فيها كلها اختلاف بين الخصمين .

فيقول القائس عند الممانعة فى جميعها :

أنا أثبتها على أصلى ، وأدل على صحة جميعها : أن هذا لا يصح ؟ وقد ذكرت اختلاف الناس فيه ، ونصرنا قول من يقول بجواز إقامة الدلالة على كل وصف يخالف فيه ، غير أن الأحسن أن لا نختار من العلل ما هذا وصفه ! ؟

٥٩٨ — ومنها ـ أن تركّب العلة عن أكثر من خمسة أوصاف ؛ فذكر الاستاذ أبو إسحاق رضى الله عنه :

إنى لم أر من المتقدمين من زاد فى أوصاف القياس على خمسة ؛ لأنه يبعد عن الفهم والضبط !

فحكى بعض من لم يتأمل كلامه عنه أنه قال :

لا يجوز أن يزاد فى أوصاف العلة على خمسة ؛ لأن أكثر من ذلك لم يوجد فى علة من أهل العلم !

ثم قال : وهذا خطأ ؛ وهل من العلل ما تزيد أوصافه على خمسة ؟ وأضافه إلى أصحاب الشافعى رضى الله عنه .

وهذا غاية الغفلة فيما يجب فيه التنبه والتيقظ ؛ لأن أول شيء لمن أراد

[ل٦٨ ى] أن / يتكلم على الخصم ، أو ينقض له كتابا ، أن يتأمل ألفاظه ومعانيها ؛ ثم يحكيها على وجهها ؛ ثم يتكلم عليها شيئا ، فشيئا .

وهو رضى الله عنه لم يقل : لا يجوز ؛ بل قال : لم أر ؟

ولم يقل فى تعليل هذا : إنه لم يوجد فى علة من علل أهل العلم ؛ بل قال : لم أر لأحد من المتقدمين !

ثم قال : لأنه يبعد عن الفهم ، والضبط !

والأمر على ما قال ! ؟

وأما ما نقل هذا المتكلم عليه من أصحاب الشافعى ؛ وهو أنه حكى عنهم أنهم قالوا فى وجوب الكفارة على المفطر بالجماع : إنه هتك حرمة صوم رمضان بالجماع فى الفرج — مع العلم به .

ومثله — حكى عنهم أنهم قالوا فى القطع فى السرقة :

إنه من أهل الحدود ، سرق مالا محرزاً بلغ[1] نصابا لا شبهة له فيه ؛ أخرجه من جميع حرزه !

وهذا الذى حكاه ليس من عادة المتقدمين ؛ بل من معناهم بسط العبارة عنه بعض من تأخر عنهم ؛ فلا يلزم ذلك فى كلامه فيما وصف عن المتقدمين ، وهذه الأوصاف فيما ذكر من العلة .

فإن زادت فى عبارة هؤلاء على الخمسة ؛ فقد جمعها المتقدمون فى خمسة على وجه يسلم عن النقض !

بأن قالوا : أفطر بجماع تام أثم فيه ؟

وقالوا فى السرقة : سرق من الحرز ما هو نصاب لا شبهة له فيه ؟

---

(١) فى الأصل . « أبلغ » .

فجاز تعلق القطع به .

أو قالوا : سرق من الحرز نصابا لا شبهة له فيه ؛ فوجب فيه أهل القطع على أهل القطع

فهو فى الفطر : أربعة أوصاف .

وفى السرقة : خمسة أوصاف

وهذا يدل على صحة ما قاله الأستاذ .

لأن المعترض على كلامه بالَغَ فى طلب ما يكثر أوصافه ؛ فلم يجد إلا هذا الذى حكى .

وذلك لا يزيد فى الوصف على ما قال ؛ فإن نكير بعض أهل العجز عن هذين المعنيين من المتأخرين العبارة : لا يصير عتبا عليه؛ ولا قدحا فيما قاله.

ولولا أن هذا القائل أورده فى جدل يتداوله بعض المبتدئين فى التفقه فيعبر به : لم أكن أحكيه لكيلا يتيه به على اختلاف حاله فيما صنف .

فإن من يصعب عليه فهم كلام الأستاذ ، وهو يدعى أنه ينتحل ما ينتحله من المذهب ، إذا ذهب عن هذا القدر من كلامه ؛ ثم نسب إليه الخطأ ؛ لقلة تأمله كلامَه السهل الظاهر : لم يحسن بالمحصِّل أن يحكى عنه ، أو ينقض عليه .

وبالله التوفيق .

الفصل العشرون

فصل فى المعارضة

٥٩٩ — قد ذكرنا حقيقة المعارضة [٧٢ ت] ، وهى طريقة صحيحة فى إسقاط كلام الخصم ؛ لأنه مساواة للخصم فى مقصده على نقيض مراده ؛ فصار كالمناقضة وغيرها من أنواع الأسئلة ؛ غير أنها تصح بجنسها .

وأن تكون فى موضع دلالة الخصم ، على نقيض ما يدعيه .

حتى إذا استدل بدلالة فى مسألة من مسائل النكاح : لم يجز أن يعارضه فى إيجاب حكم من أحكام العبادات ، أو الغصوب ، أو الجنايات .

وهكذا ، إذا لم يكن على نقيض مقصده : لم يمنعه من مراده ، ولا أثرت فى دلالته .

فأولها — معارضة الدعوى بالدعوى :

مثل — أن يقول : إذا أوجبتَ النية فى الوضوء ، لزمك أن توجبها فى إزالة النجاسة .

وهذا لا يُقبل حتى تبيِّن ما يوجب ذلك .

وقد كشفنا عن مثل هذا فيما مضى ، وأن الذى يفرِّق بينهما هو الدلالة ، لا صَرْف المقالة .

٦٠٠ — ومنها — أن يقول أحدهما لصاحبه : لو جاز كذا ، لجاز كذا .

وقد بيّنا — أن مثل هذا لا يلزم لأحد الخصمين على الآخر ؛ غير أنه : إن كان سائلا لم تلزمه الدلالة المفرِّقة .

وإن توجه على المسئول : كان له أن يجيب عنه بما يفرِّق .

وكان له أن يطالب بما يوجب التسوية ثم يتكلم عليه .

٦٠١ — ومنها ـ أن يقال : إذا جوزت كذا ؛ أو قلت كذا ؛ فهلا قلت كذا ؟

فهذا أيضا يحتاج إلى وجه الكشف عن تعلق أحدهما بالآخر ، حتى يجاب ؛ وإلا فليس على أحدهما فيه للآخر جواب .

٦٠٢ — ومنها أن يعارض الحجة بمثل ما ادعاه عليه حجة .

فهذا في الشرعيات على وجوه :

منها ـ أن يعارض لفظا بلفظ ؛ فإذا كان أحدهما نصا والآخر عموما ، لم يتعارضا إذا أمكن تخصيص العموم به .

وبينا كيفية ذلك .

وإن كانا نصين : صارا متعارضين ، وطلب فيه ما قدمنا بيانه قبل [ل ٦٨ ش] وإن كان أحدهما / داخلا في الآخر ، لم يتعارضا ؛ لأن التعارض مع التنافي ؟

وقد ذكرنا هذا أيضا .

وإن عارض اللفظ بالإجماع ؛ فإن كان الإجماع أخص منه : لم يقع فيه تعارض .

وإن تنافيا من كل وجه : ترك الحكم باللفظ ، على ما بيناه قبل ؟

وإن عارض اللفظ العام بدليل خطاب ؛ فإن كان أخص من ذلك العام ؟ خص به العام ، وإن تقابلا : ترك دليل الخطاب على ما بيناه قبل ؟

وإن عارض اللفظ بالقياس .

فإن كان حكم القياس أخص من حكم اللفظ ، وكانا على التنافي خص العموم بالقياس ، على ما بيناه .

وإن تقابلا من كل وجه : ترك القياس باللفظ على ما بيناه قبل .

وإن عارض اللفظ الذى ثبت قطعا بما لا يثبت قطعا ؛ وتقابلا من كل وجه : ترك مالا يُقطع به بما قُطع به من اللفظ ؟

وهذا معتبر فى كل متعارضين على وجه واحد ، ولا يحسن استعمال لفظ « المعارضة » فى القياس مع اللفظ ؛ لأن القياس إن كان أخص من اللفظ ؛ فلا تعارض بينهما ؛ لإمكان الجمع فيهما .

وإن كان اللفظ أخص منه ، أو مثله ؛ فليس ذلك بقياس ، مع منافاته لذلك اللفظ ؛ لأنه مالم يسلم عن النص ، لا يقع عليه اسم « القياس » !

وهكذا تقول فى الإجماع إذا قوبل بالقياس :

لا يقال : إن القياس يُعارض الإجماع ؛ إذ لا قياس مع مخالفة الإجماع .

وإن تعلق بمفهوم اللفظ ودليله : صح معارضته بمفهوم على نقيضه ، وبلفظ فى مقابلته !

غير أنه إذا لم يمكن الجمع بينهما : سقط المفهوم باللفظ .

ويصح أن يعارض بالإجماع؛ فيسقط عند ثبوت الإجماع .

ويصح أن يعارض بالقياس ؛ فإن كان القياس أخص منه قُضِيَ بالقياس عليه !

وإن كان مثله ؟ فمن لم يقل بدليل الخطاب : كان له رَفعهُ بالقياس إذا كان مسئولا !

ومن قال بهما ؟

فمنهم من قال : يسقط به القياس ، لأنه يقوم مقام اللفظ .

ومنهم من قال : يصح أن يسقط بالقياس ، لأنه من مقتضى اللفظ .

وهو بعض مقتضاه ، وإسقاطه بالقياس : تخصيصُه للفظ ، وذلك جائز .

وهو الأصح !

ومنهم — من قال : يتقابلان ؛ لأنهما معنيان أخذا من اللفظ ؛ فصار القياسان تعارَضا ، طلب التقديم فى أحدهما بالترجيح .

واتفقوا — على أن شيئاً من الأدلة — وإن ضعف — لا يُعَارَض باستصحاب الحال ، وعدم الدليل ؛ لأن المستصحِبَ للحال يدعى ثبوت حكم قد كان لعدم ما يوجب خلافه ؟

فإذا كان دعواه مقرونا بهذا الشرط ؛ فإذا وجد من الدليل ما يوجب خلاف ما ادعى ثبوتَه : زال ما كان شرطا فى صحة التعلق به على زعْمه ؛ فلم يبق ما يعارضه شيء .

وإن تعلق بالإجماع : لم يتصور معارضته بمثله فى خلاف حكمه ؛ لأن الإجماعين فى شيء واحد على حكمين متنافيين فى عصر واحد : محال . وفى عصرين أيضا : محال .

اللهم — إلا أن يكون العصر الأول قد اختلفوا ، واستقر إجماعهم على الخلاف ؟ فإجماعٌ من العصر الثانى — على أحد القولين — والمنعُ من القول بالثانى ؟

منهم — من قال : لا يتصور هذا أيضاً ؛

ومنهم — من قال : يتصور ؛ لأنهم فِى هذه المسألة بعضُ الامة مع الفريق الذين قالوا بقولهم ؛ لأن الفريق الثانى من العصر الأول : يخالفهم ؛ وبعض الأمة لا تجب لهم العصمة ؛ فجاز أن يُتَصَوَّر منهم الإجماع على خلاف الحق .

٦٠٣ — وقد تتصور الدعوى من كل واحد من الخصمين بثبوت الإجماع على صحة ما يدعيه ؛ لكن يثبت أحدهما أو لا يثبت واحد منهما ؛ فيسقطان جميعا .

وإن عُورض المتعلِّق بالإجماع بلفظٍ : نُظِر في اللفظ ؛ فإن لم يثبت بطريق يُقطع به : سقط ذلك في مقابلة الإجماع .

وإن ثبت بطريق يُقطع به ؟ فإن أمكن تأويله بالإجماع ، وترتيبه على على الإجماع : زال التعارض .

وإن لم يمكن الجمع بينهما .

— نُظر فى طريق الإجماع .

— فإن يكن على وجه لا يوجب القطع : حُكم بسقوط الإجماع .

— وإن يكن طريقُه القطع : استدُل بالإجماع على انتساخ اللفظ بما يصح به النسخ ؛ وإن لم يحدّ باسمه .

وإن عورض بالقياس ، وكان القياس فى معنى النص وطريقه مقطوع به ولم يكن طريق نقل الإجماع على القطع : حُكم بزوال الإجماع .

[ل٦٩ى] وإن كان طريق الإجماع / على القطع : سقط القياس ، واستدللنا بالإجماع على انتساخ ما منه أُخذ ذلك القياس ، إن لم يقبل الجمع بينه وبين الإجماع ، بزيادة أو نقصان ، وإن لم يكن القياس فى معنى النص : سقط فى مقابلةِ الإجماع ، بكل حال .

وإن تعلق بالقياس : صح إسقاطُه بالنص والإجماع ، ودليل الخطاب على ما بيناه ، وصح معارضته بقياسٍ مثله ، وصح أن يعارض فى الأصل والفرع ، على ما بيّناه من القول بالفرق .

وإن تعلق استصحابُ الحال : صح إسقاطه بكل نوع من أنواع الأدلة ؛ وصح معارضته بمثله على ما بيّناه قبل .

ومتى زاد لاستصحابه ما قوى به استصحابَه على استصحاب صاحبه: سقط باستصحابه: استصحابُ صاحبه.

وقد تكون تلك التقوية ببعض أنواع الأدلة ، أو ببعض أنواع الترجيح .

ومتى تعارض تواتران فى خبرين: كان حكمهما كما [لو](1) سمعهما من الرسول مشافهة .

- إما فى حالين؛ فيطلب الناسخ والمنسوخ عند تعذر الجمع .

- وإما فى حالة واحدة؛ فلا بدّ فيهما من وجه يصح الجمع بينهما فيه ، لاستحالة تهافت كلام صاحب الشرع .

ومتى كان فى أحد المتعارضين ما يوجب القطع عليه من إجماع أو تواتر، أو غير ذلك: وجب به سقوط مالا قطع فيه ، على ما بيّنّاه قبل !

وبالله التوفيق .

(١) هنا سقط لفظ أشير إليه فى الهامش ولكنه غير واضح ، ولعله : « لو » كما أثبتنا .

الفصل الحادي والعشرون

فصل فى أحكام المعارضة

٦٠٤ — اعلم [١] أن المعارضة : ضرب من المناقضة [١] وهى أقوى أنواع المعارضات ؛ فكل مناقضة معارضة ، وإن كان ليس كل معارضة مناقضة .

وذكرنا حقيقة المعارضة (٧٣ ت) .

وقد قيل : هى إلزام الجمع بين أمرين للتسوية بينهما فى الحكم ، نفيا كان أو إثباتا !

وقيل : إنها إلزام الخصم أن يقول قولا قال بنظيره .

أو بأن يُجْرى علةَ قول فيما أجراه فى نظيره .

ومتى ألزمَ أحدُ الخصمين صاحبه إجراء علته فى موضع يمتنع من إجرائها فيه وهو يجريها فى نظيره ؛ فقد ناقضه من وجه ، وعارضه من وجه .

ومتى عارض دليله بآخر ؛ أو عارض دعواه بنقيضها ؛ أو دليله بقلبه عليه فى الاستدلال به فى غير الوجه الذى استدل به مدعيه ؛ فذلك معارضة ، لا مناقضة .

فهذا فرق ما [٢] بين المناقضة والمعارضة .

ومن الفرق بينهما :

أن المعارضة بالدليل على الدليل تصح ، والمناقضة لا تكون بالدليل .

ومن أحكام المعارضة : أنها سؤال صحيح .

(١ـ١) فى الأصل : « أن المناقضة ضرب من المعارضة » .

٢ ـ يوجد هنا سقط غير واضح أشير إليه بالهامش : ولعله « ما » وهو ما أثبتناه

وأنكر قوم صحتها .

والدليل عليه أنها استفهام ؛ لأنك إذا [1] عارضت الدعوى بمثلها فعبارتك أن تقول :

إذا قلت كذا ؛ فهلا قلت فى مثله كذا ؛ ولِمَ فرّقت بينهما وهما نظيران ؟

وإن عارضته فى العلة بمثلها سألته عن الانفصال عنها ، أو التقديم بالترجيح .

وإذا كان استفهاماً صحيحا ، كان سؤالا صحيحا ؛ إذ ليس السؤال إلّا عين الاستفهام .

ولأن المعارضة إظهار مثل ما ادعاه المستدل .

أو مثل ما قاله ليقول به ـ إن كان ما ابتدأ ـ أو أورده : صحيحاً مقولا به .

حتى إذا امتنع من القول بما عورض به لفساده قضى على ما ابتدأ به بفساده ـ أو أتى بفرق يوجب تصحيح ما اختاره ، وإفساد ما امتنع عنه ، مما قيل إنه مثله !

ولأن المعارض كالمناقض ؛ لأنه أتى بمثل ما تعلق به فى خلاف حكمه ، فيمنعه به عن إجراء دليله إذا لم يقل بحكم ما عُورض به ، لأن خَتَنَ [2] الشىء يقوم مقامه .

٦٠٥ — وأيضاً ـ فإن الله تعالى قد أنزل فى كتابه ما دل على صحة المعارضة فى غير موضع :

(١) ساقط فى الأصل والإشارة إليه بالهامش غير واضحة ، وقد رجحنا أن يكون على نحو ما أثبتنا.

(٢) فى الأصل : « حقن » .

مثل ـ قوله تعالى : « فَأْتُوا بِسورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ » [من الآية ٢٣/٢]؛ فدعاهم إلى المعارضة فى نحو من هذه الآية : دل على أنها صحيحة فى إفساد ما يدعى دلالة .

ولأن المعارضة لو لم تكن صحيحة فى إفساد مايدعى من الأدلة لم تقم المعجزة دلالة على صحة الرسالة ؛ لأن أحد أركان[1] المعجزة الصحيحة : أن يتعذر معها المعارضة ، حتى إذا لم يتعذر : عُلم أنها مَخرقة غير دلالة !

ولأنه، لاسؤال ولا جواب : إلا وتمامه يكون بتحقيق معنى المعارضة فيه، وإن كان على غير لفظ المعارضة؛ لأنا ذكرنا: أن المعارضة، والتعارض إنما أخذا[2] من التمانع والمنع؛ فمن ردها ؟ رَدّ سائر أنواع الأدلة والأجوبة .

فإن قيل : المناظرة سؤال ، أو جواب ؛ للتصحيح ، أو الإفساد .

[ل ٦٩ ش] فإن كان ما استدل به المسئول ، أو المستدل : صحيحاً / وبان صحته : وجب الانقياد له ، وإن كان فاسداً : وجب بيان فساده ؟

وليس غير هذا شىء يقال : إنه مناظر به ؟

قيل : لعمرى ، إذا بيّن المعترض بأن شيئا يقول المستدل بفساده : هو مثل ما استدل به ؛ فقد بيّن فساده ، لأن الصحيح لا يقاومه الفاسد، فيلزمه إما ترك ما قاله ، لأنه ترك مثله ، أو الفرق بينهما .

وهذا هو المناظرة ، وهو جواب ، أو سؤال .

إذا ثبت هذا ، فالذين قالوا بصحة المعارضة : اختلفوا فى صحة معارضة الدعوى بالدعوى .

---

(١) فى الأصل : « الأركان » .

(٢) فى الأصل : « أخذ » .

٦٠٦ — فمنهم من قال : ذلك لا يصح ؛ وبه قال أبو هاشم (٧٤ ت) .

وعن الجبائى (٧٥ ت) أنه أجازه ؛ لأنه قال فى بعض كتبه فى الرد على المجسّمة : إذا ثبتّه[1] جسما فثبتْه[2] مؤلّفا ! (٧٦ ت).

وقد صار إليه الكعبىّ أيضاً .

وقد ذكرنا أن الأمر فيه مريب ؛ غير أنه يصح فى موضع يكون إحدى الدعويين نظير الأخرى ، ولا يجمع بينهما المدعى فى المصير إليهما ؛ فيطالَب بالفرق ؛ فتكون مطالبة بإقامة الدلالة الموجبة لتصحيح ما ادعاه، وإفساد ما ردّه ؟ فإذا فعله المدعى كان فرقه أبلغ من الدلالة المفردة .

لأن ذلك الفرق دلالة لتصحيح قوله ، وفساد قول خصمه ؛ فإذا كان التصحيح دون الإفساد مقبولا معيّنا كان مع بيان الإفساد لمذهب الخصم أولى بالقبول والصحة .

وقد يكون فى بعض المواضع الدعوى بالدعوى واجبا ، كفريقين يكاثر عددها يتنازعان فى حكم بالنفى والإثبات، أو الصحة والفساد فيدّعى أحد الفريقين لصحة مايصير إليه العلم الضرورى فى مقابلة خصمه بدعوى الضرورة ، على عكس دعواه ، وفى العقليات منه كثير . وفى الشرع قد يتفق قريبا منه ، وإن لم تكن الدعوى على الضرورة :

كقول أهل الكوفة : إن الشهادة على عتق العبد لا نحكم بها مع إنكار العبد والسيد لتلك الشهادة ، فيقابَلُ بمثله فى الأمة .

فيقال: الشهادة على عتق الأمة يجب أن لا يحكم بها مع إنكار السيد والأمة لتلك الشهادة !

---

(١) فى الأصل : بينه .   (٢) فى لأصل : فبينه .

وأبْيَنُ منه دعواهم : بأن صلاة الـكافر إيمان ؛ لأن الصلاة تُنافى الـكفر ، فيقابَل :

بأن صلاته لا تـكون إيمانا ؛ لأن الـكفر ينافى الصلاة .

٦٠٧ — وقد تـكون معارضة الدعوى على العموم والإطلاق :

بأن يقول : إن صح الأول صح الثانى — وإن فَسَدَ الأول فسد الثانى :

مثل — أن يقول لهم : إن حَرُم التفاضل فى كثير البُرّ والتمر : حَرُم فى القليل — وإن لم يَحْرُم فى القليل لم يحرُم فى الـكثير .

ومتى كان أحد الأمرين فى الحـكم كالآخر ، وفرّق أحد الخصمين فى المذهب والدعوى بينهما عُورض دعواه بالآخر .

كالدهرى (٧٧ت) — إذا ادعى تركيب الحيوانات ، والسموات ، والأرضين من غير صانع ،وأحوجَ سائر الصنائع إلى صانع ؟عُورض إحدى دعوييه بالأُخرى ؛ فتسقط دعواه الأولى بالثانية .

وقد تـكون هذه المعارضة لإسقاط السؤال ، لا مطالبة للحجة بالتفرقة .

مثل — أن يقول لخصمه : إذا جاز عليك الخطأ فى استدلالك ؛ فما أنـكرت خطأك فى جميع مذاهبك ؟

فتعارضه من نفس سؤاله : بأنك — أيها السائل يجوز عليك الخطأ فيما تصير إليه وتسأل عنه ؛ فيسقط سؤاله ؛ لأنه يَردُ مثلُ السؤال عليهما ؛ فلا تسأل للخصم إلا بما صار به سائلا نفسه ؟ فيسقط بهذه المعارضة سؤاله ، ولا يكون به إلا طالبا حجة .

وقد تـكون المعارضة لطلب الشناعة ، لا لطلب الحجة :

مثل — قولهم : هل نجسان يجمع بينهما ! فينقلبان طاهرين ؟

فيعارضهم - بأن : هل رأيتم نجسا يؤخذ منه بعضه ؛ فيصير الباقى طاهراً ؟

كالبئر الذى ينجس ماؤها بفأرة ؛ فإذا نزح منها عشرون دلواً ؟ صار الباقى طاهرا - فحين كان كثيراً كان نجساً ، وحين قلّ كان طاهرا ؟

٦٠٨ — وقد تكون المعارضة لإسقاط السؤال بإيجاب التسوية فى مسألة واحدة على النقيض :

كقولهم : إذا أجزتم السَّلَم حالا ؛ فهلا أجزتم الكتابة حالا ؟

فيقول : وإذا أجزتم الكتابة حالة ؛ فهلا أجزتم السلم حالا ؛ وإن أوجبتم الأجل فى الكتابة ، فهلا أوجبتموه فى السلم ؟

قلنا : وإذا أوجبتم الأجل فى السلم ، فهلا أوجبتموه فى الكتابة ؟

ومثله - قولهم : إذا رجع البائع على المفلس فيما باعه ؛ فهلاّ رجعَ المحتال على المحيل إذا مات المحال عليه مفلسا ؟ قلنا لهم : وإذا رجع المحتال على المحيل إذا مات المحال عليه مفلسا ، فهلا رجع البائع فى عين ماله

[ل٧٠ى] / بثمنه إذا وجدها عند المفلس ؟

ومثله - قولهم : إذا أوجبتم الترتيب فى الوضوء ؛ فهلاّ أوجبتم فى قضاء صلوات يوم وليلة ؟

قلنا لهم : إذا أوجبتم الترتيب فى قضاء الفوائت ؛ فهلاّ أوجبتم فى الوضوء ؟

وهذا جارٍ فى كل مسألتين اختلف الخصمان فى كيفية الفرق بينهما - حتى إذا ألزم الخصم صاحبه التسوية بينهما فى حكم ؛ فقد ألزم ذلك نفسه .

وقد ذكرنا المعارضة لطلب التفرقة .

٦٠٩ — وقد تكون المعارضة لإقامة الدلالة :

مثل ـ أن يتفق الخصمان على صحة أمر ، أو فساده ؛ ويختلفان فى مثله؛ فيُلزمه الخصم بالدلالة على حكم ما يتفقان فيه ؟

وذلك ـ ما يتفق مع مالك على صحة صلاة النفل فى الكعبة ، ويخالفنا فى صحة الفرض فيها ؛ فلزمه صحة الفرض بالدلالة ؟

فيقول ـ كل بقعة صحت فيها النافلة صحت الفريضة كسائر البقاع الطاهرة ، وعكسها المكان النجس ؛ فمتى صحح إحداها ألزمته الأخرى وإذا أفسد إحداهما ألزمته فساد الأخرى ، فتكون مُلزماً له التسويةَ بينهما ـ إما فى النفى أو الإثبات ـ ومُعارضاً لأحد الأمرين بالآخر ؟ !

٦١٠ — وقد تكون المعارضة معبرة بزيادة ، أو نقصان :

فالنقصان : مثل ـ أن يقولوا إذا أوجبتم صلاة المغرب ؛ فهلّا أوجبتم الوتر لاشتراكهما فى قدر الوتر .

ووجه النقصان فيها ـ أن المغرب وجبت، لأنها فريضة ، والوتر نقصت عن هذه الدرجة ؛ فلا تكون لها درجة الوجوب كالنوافل ! ؟

وأما الزيادة ـ فكقولهم : إن الثلاثَ من الطلقات إذا عادت بالزوج الثانى إلى الزوج الأول بأن تعود به دون الثلاث إليه أوْلى ؛ لأن ما رفع الكل فبرفع[1] البعض أوْلى !

ووجه التعبير فيه[2] أن الثلث الرافع لا يرفع ؛ وإنما يرفع الثابت ـ إما الكل أو البعض ـ وبعد الوقوع انتفاء وعدم ؛ لا كل ولا بعض ؛

(١) فى الأصل : فيرفع .
(٢) هنا لفظ ساقط فى الأصل غير واضح فى الهامش وقد رجحنا أن يكون على نحو ما أثبتنا .

كالحدث إذا رفع الكل – إذا كان جنابة بالغُسْل – أوالبعض لا يرفع ثانيا ما رفع به أولا – لا الكل ولا البعض – .

وكذلك النجاسة ، إذا رُفعت لا ترفع ثانيا ، لا البعض ولا الكل ؛ فبالمعارضة غيّر الأصل ؛ فلم يصح قياسه للفرع عليه !

ثم عندهم قد يرفع الكل ما لا يرفع البعض ؛ كالعاقلة عندهم ترفع كل الدية ، ولا ترفع ما قل منها ، وقد توقع بلفظ البينونة الطلاق الثلاث ولا توقع به دون الثلاث ، وتدرأ باللعان كل الجَلَدات ؛ ولو جلد الأكثر لارتفع اللعان الثانى بالمعارضة ، مع كونها مُغيِّرة منقوضة على ما ترى .

وقد تكون المعارضة بالإبدال :

كقولهم – إذا أوجبتم على التائب من الردة قضاء الصلاة والصوم فأوجبوا قضاء الحج .

ووجه التبديل فيه أنا إذا أوجبنا قضاء عما ترك ، فلا يجب لأجله قضاء ما لم يترك !

والعجب – أنه كيف يقضى ما أداه مسلما ، ولا يقضى ما تركه مرتدًّا !

٦١١ — وقد تكون المعارضة منقولة عن موضعها ؛ فتكون فاسدة :

كقولهم – إذا سمّيتم النبيذ المطبوخ خمراً ، فإن كان الخمر هى التى فى الأصل ؛ فهلا سمّيتم نبيذ التمر : ماء ، لأن أصله الماء ؟ !

ووجه كونها منقولة – أن الخمر سمى : خمراً ؛ لأنها تُسكر وتُخامر العقل والمطبوخ من النبيذ بهذه الصفة ، فاستحق اسم : الخمر .

ونبيذ التمر كخلّ التمر ؛ وخلّ التمر لا يسمى : ماء ، كذلك التمر ، وإن مازجها الماء ؛ كما لا يسمى واحد منهما : تمرا ، وإن كان أصلها التمر .

٦١٢ — ومن المعارضة ما يلزم لزوما لا يصح فيها الفرق يجرى مجرى الضرورة فى المنع من التفرقة ؛ كالتسوية بين عين الدابة ـ فى الغرامة ـ وبين سائر أعضائها،
ومنعنا إياهم من الفرق بينهما فى مقدار الغرامة .

ومنعنا إياهم من التفرقة بين رجلها ويدها فى إهدار الجناية ؟

ومنعنا مالك من التفرقة بين[1] حمار العاضى وحمار الشوك فى مقدار الغرامة ، وغير ذلك مما يكون بعضها كالبعض فى كل الأحكام ؛ فيلزمه التسوية فيها على وجه تمتنع التفرقة .

فسمى هذه المعارضة : المعارضة اللازمة بما يجرى مجرى الضرورة .

وبالله التوفيق .

وهذه المعارضة ، تسمى : معارضة النظير بالنظير .

لأن عين الدابة نظير يدها ورجلها !

وكذلك : تقدير مسح الرأس بالربع : نظير تقدير مسح الخف بذلك؟

وكذلك : قدر الدرهم من النجاسة فى العفو عن وجوب غسلها :

[ل ٧٠ ش] / نظير قدر الدرهم فى موضع الحدث ؟

فوجب الجمع فيها : إما فى النفى ، أو الإثبات .

فأما الفرق بينهما ؛ فمن المحال ؛ كاستحالة الفرق بين المثلين من جميع الوجوه ، وبين الجنس وجنسه ، وبين الشىء وعينه ! ؟

ومن المعارضة : ما يكون على البعض والكل :

كقولنا : إن القصاص إذا لم يجز بين الحر والعبد فى الطرف : لم يجز بينهما فى البدن ؛ لأن البدن : هو جملة الأطراف .

وعلى عكسه : المرأتان إذا جرى القصاص بينهما فى البدن : جرى

---

(١) هنا إشارة إلى سقوط لفظ . واللفظ غير واضح بالهامش يقرب أن يكون « ذنب » ولعلها زيادة بقلم قارئ متأخر لاختلاف الخط . والسياق متسق . ويمكن قراءة النص بلا هذه الزيادة .

فى الطرف ؛ لأن البدن : جملة الأطراف ؛ وجملة الأطراف ، هى : البدن .

٦١٣ — وقد تكون المعارضة بإلزام الأصل على الفرع ؛ وبإلزام الفرع على الأصل :

كقولنا لهم : إذا أوجبتم القطع فى سرقة الطنبور الذى قيمته : عشرة دراهم ؛ فأوجبوا فى مصحف قيمته : مائة ، بل ذلك فى الممدوح المحسّن أولى منه فى المذموم المحرم .

وقد تكون بإيجاب رفع أصل الأصل :

كقولهم : بأن الزيادة على النص نسخ مع المنع عن القول بدليل الخطاب ؟ !

وقد تكون العلة بحكم مخصوص ؛ فلا يلزم عليها إيجاب حكم آخر : كإيجاب تحريم كل مسكر ـ سوى الخمر ـ لا يلزم عليه تفسيق مُستحِله وردّ الشهادة بشُربه قبل السكر ؛ لأن لكل حكم منها علة على الاختصاص.

ولو عارض المستدِل فيما استدل به بأمر ، لا يقول بذلك الأمر هذا المعارض :

مثل : أن يعارض من لا يقول بالقياس : قياسَ منه يثبته ، أو يعارض دليله بدليل الخطاب ، وهو لا يقول به ، والمستدل قائل به ، هل تقبل منه هذه المعارضة ؟

ـ اختلفوا فيه :

فنهم من قال : يقبل ذلك ؛ كما لو نقض علته بما لا يقول به المورِدُ للنقض .

وكذلك : لو نقض استدلاله بمسألة يقول بها المستدل ، ولا يقول بحكمها المورد النقض .

ولأنه إذا فسد ما استدل به مايفسد به دليله عنده ؛ فقد ظهر فساده عنده ، والاستدلال بما ظهر فساده عنده : ممنوع بكل حال ؟

٦١٤ — ومنهم من قال : لاتقبل هذه المعارضة ؛ وللمستدل أن يقول : إنما أقول بما عارضْتنى به ، إذا لم يقترن به ما يرفعه ، ويفسد به : من إجماع وغيره ، وقد اتفقتُ أنا وأنت على فساد هذا الذى عارضتَنى به ؛ لأنك لا تقول به؛ وأنا تركته لما هو أقوى منه ، فإجماعُنا على فساده يمنعنى من القول به ، وما استدللتُ به : دليل صحيح فى نفسه ، لم يقترن به ما يرفعه .

٦١٥ — ومنهم - من قال : له ذلك فى إفساد ما استدل به المسئول ؛ وليس له ذلك فى إثبات ما نفاه المسئول ، إذا كان مذهب السائل إثبات ما نفاه المسئول من الحكم ؛ لأن ما يفسد الدليلُ به لا تشرط فيه الصحة فى نفسه ؛ بل إذا أمكنه إفساد ما تعلق به المسئول ، ولو بالظم والرم : كان له ؛ لأن القصد ظهور فساده - إذا كان فاسداً - فبإيش ما أظهر الخصم فساده : صار الفساد ظاهراً ، وامتنع التعلق به .

فإما أن يثبت على نقيض قوله بما لا يراه المسئول دليلا ؛ فليس بقادح فى دليله ، ولا مُظهر لفساده ؛ فبان الفرق .

وعن أحكام المعارضة ما ذكرنا : من وجوب المساواة بين المتعارضين؛ حتى إذا كان أحدهما لفظاً مفسَّرًا ، والآخر مُجْمَلا : لم يتعارضا ؛ وهكذا فى المعانى .

وإذا كان أحدهما نصا ، والآخر مُجْمَلًا : لم يتعارضا .

وإذا كان أحدهما لفظا ، والآخر معنى : لم يتعارضا ؛ وإن جاز تخصيص أحدهما بالآخر .

وقد كشفنا عن هذه الجملة بأوضح من هذا فى الفصل قبله ؛ فلا معنى لردّه ! ؟

٦١٦ — وأما المعارضة فى الأقاويل ، فصحيحة : إذا أراد تصحيح مذهبه بفساد ما سواه من الأقسام والمذاهب ؛ حتى إذا عارض قوله ومذهبه بمذهب لا يقول به : فسدا جميعا ، كمعارضة الفاسد بالفاسد .

٦١٧ — ومن أحكام المعارضة ـ أن من ادعى علما بمقالة ضرورة ؛ أو دلالة يعلم خصمه : أن الأمر بخلاف ما يدعيه : جاز لخصمه أن يعارضه ، فيدعى العلم فيه بخلاف دعواه ، وعكسها ؛ حتى إذا لم يجد فصلا : عاد إلى الطريق المرسوم فى الجدل والنظر ! ؟

٦١٨ — ومن المعارضة ـ أن يعارض تعجبا به عن علته بتعجب على عكسه :

مثل ـ أن يقولوا : هل رأيتم وضوءا يصلح لفريضة من الصلوات دون فريضة ؟ !

عُورض ـ بأن هل رأيتم وضوءا يصلح لوقت دون وقت ؟

وكذلك ـ إذا قالوا : كيف يعرف القائف ولداً تدعيه امرأتان ؛ حتى يحكم به لإحداهما ؟ !

فيعارض ـ بأن كيف يكون الولد الواحد تلده امرأتان ؛ حتى يُحكم به لها ؟

وقد مضى فى القلب من هذا ما يُغنى ؟

وقد يعارَضُ السؤال بمثله ؛ لإسقاطه :

[ل ٧١ ى] مثل ـ / أن يقول : لماذا تعبدنا الله تعالى بخمس صلوات ، دون الست ؟ أو بركوع وسجدتين ، دون أن يتعبدنا بركوعين وسجدة ؟

ولماذا خُصّ شهر رمضان بالصيام ، دون غيره ؟

ولماذا كانت النُّصُب فى الزكوات على هذه المقادير ؟

ولماذا أُوجِبَ الإيمانُ ، أو الطاعة ، أو العبادة الفلانية ؟ ؟

كل هذه أسئلة يقع فيها التعارض والقلب .

والأصل ـ أن لله سبحانه أن يوجب العبادة والطاعة ، وله ـ ألّا يوجب ، وإذا أوجب فله أن يوجب ما شاء من غير حُجّة ولا اعتراض ـ خلافاً لقوم من المُلْحِدة ، والقدرية : يضربون الواجبات على الله سبحانه وتعالى حسبما يضربه كذلك سبحانه على عباده .

ولهذا لا يغير من هذا نوعا من السؤال ، إلا وينقلب ذلك السؤال بنقيضه وعكسه ؛ بحيث لا يجد السائل فصلا بين ما يَسأل وبين ما يُعارض من نقيضه وخلافه .

٦١٩ — وقد تكون المعارضة بذكر ما ينافى قولَه فيما استدل به أحد الخصمين :

كقولهم ـ إن الخلّ يزيل النجاسة ؛ لأن الخمر حين انقلبت خَلًّا طهُرَ وعاؤها .

فيُعارض ـ بقولهم : إن الخلّ يصير إذاً من الْمُزَال به النجاسة ؛ وذلك نجس ـ على أصلك ـ فهذا الأصل نَافَى هذا الدليل وعارضه .

وإذا استدلوا ـ فى نبيذ التمر بخبر ابن مسعود رضى الله عنه ؟[1]

عُورضوا ـ بقولهم ـ إن خبر الواحد يسقط بقياس الأُصول .

وذلك مع القول بالمنع من الوضوء بنبيذ التمر .

وكذلك ـ خبرَهم فى القهقهة فى الصلاة[2] .

---

(١) وردت أحاديث بصيغ أخرى فى خمر التمر : راجع ابن حنبل ١ / ٢٢٨ ، ٢ / ١١٨

(٢) راجع النسائى فى « أحدث فى الصلاة » : سهو : ٥ وابن حنبل ١ / ٣١٩ / ٣٧٩ / ٤٢٠ / ٤٢٤ / ٤٣٨ / ٤٤٣ .

وخبر - اختلاف المتبايعين المذكور فيه قيام السلعة [١] .

وخبر - إيجاب ربع الدية بالجناية على عين الدابة [٢] .

وغير ذلك - من الآحاد التى تمسكوا بها فى مواضع قياس الأصول بخلاف تلك الآحاد من الأخبار .

فإما - أن يتركوا هذه الأخبار لمخالفتها لقياس الأصول ؛ أو يتركوا الإنكار علينا فى :

خبر المصرّاة [٣] .

وخبر المجلس [٤] .

وخبر المساقاة [٥] .

وخبر المفلس [٦] .

وقد تكون المعارضة - بإبطالها فى إيراد مثلها ؛ نحو :

أن يقولوا لنا - فى الشهود إذا رجعوا عن الشهادة على القتل فقالوا : لاقود عليهم وإن تعمدوا فى الشهادة بأنه لايخلو :

إما إن صدقوا فى الشهادة - أو كذبوا :

فإن صدقوا ؛ فلا قود عليهم

وإن كذبوا فى الشهادة ؛ فالولىّ هو الذى تولى القتل ظلماً ؛ لاهُمْ .

فيجب أن يكون القود على الولى لاعليهم .

---

(١) انظر هامش رقم ١ من صفحة ٣٧٤

(٢) راجع البخارى وصايا ٦ - فرائض ١٠ - أبو داود : زكاة ٥ - طلاق ٤٢ - الترمذى : قيامة ٢٣ - ابن ماجة : زكاة ٤ - مالك فى الموطأ : زكاة : ٢٣ ابن حنبل ٤ / ٣

(٣) ورد بصيغ أخرى راجع ابن حنبل ٤/١٩ / ٣ / ٤٠٥ ، وابن ماجة : تجارات ٦٨

(٤) انظر هامش رقم ٩ من صفحة ٢٥٦

(٥) انظر هامش رقم ٤ من نفس الصفحة السابقة الذكر .

(٦) انظر هامش رقم ٦ من صفحة ٢٥٦

فيعارضهم بمثله فى الدية :

فيقول - إن صدقوا فى الشهادة ؛ فلا دية عليهم .

وإن كذبوا فيها ؛ فالقاتل غيرهم؛فينبغى أن تكون الدية على القاتل، أو على عاقلته - دونهم .

فإن امتنع دليلهم فى الدية : امتنع بمثله فى القود . لأن أحدَهما نظيرُ الآخر .

فيصح التعارض بينهما - على ماذكرنا .

٦٢٠ — وقد تكون المعارضة - بأن يقول - قولى فيما أردت كقولك فيما لاتقول به من أمثاله :

نحو أن تقولوا - إذا قلتم : سجودُ السهو قبل التسليم ؛ فإذا سها بعد سجود السهو قبل التسليم : سجد أربعا ؟

فتقول - قولنا فى هذا كقولهم فى السهو بين سجدتى السهو : إن أوجبتم لذلك سجود السهو : زدتم فى عدد السجود ؟

وإن لم توجبوا غير السجود الأول : لم نوجب نحن - أيضاً - زيادة على مافُعل .

٦٢١ — وقد يعارض - فيما أوجب على الخصم تعجبا بمثله-فى قول الأُمة - أو قوله فى مذهبه :

مثل - أن يقولوا : إذا أجزتم دخول الأجل فى بيع الشىء بجنسه الذى لاربا فيه : أدى إلى أن يكون الشىء الواحد:ثمنا ، ومثمنا ؛ وعِوَضاً، ومُعَوَّضاً - فى عقد واحد ، وذلك لايجوز ؛ لأنه لو استلم ثوباً فى ثوب إلى أجل ، وحلّ الأجل، وكان المسلم فيه كرأس المال فى الصفة والقدر،وغيرهما جاز أن يسلمه إليه ؛ فيكون عوضا ، ومعوضاً فى عقد واحد .

فيُعارضه ـ بقوله مع الأُمة فيمن دفع زكاته إلى الساعى ، ثم صار من أهل الصدقة : كان للساعى أن يصرف إليه ما أخذه منه .

وكذلك ـ لو دفعها بنفسه إلى الفقراء ؛ ثم افتقر ، وصار ذلك الفقير الذى صرف إليه الزكاة غنيًّا ـ مع بقاء تلك الصدقة التى أخذها منه : كان له ـ عندهم ـ دفعها إليه ؛ لفقره .

فكان معارضا بهذا ـ لما قالوه فى السلم .

٦٢٢ — وقد تكون المعارضة بوجه يأخذه من تلك المعارضة ـ على وجه العكس ـ بحيث يكون أظهر من نفس ما ابتدأ به :

مثل ـ أن يقولوا : إذا لم يلزم المجتهد ـ فى يوم عرفة ـ الإعادة ـ مع يقين الخطأ فى فوات الوقت : لم يلزمه الإعادة ـ مع يقين خطأ القبلة .

[ل ٧١ش] عارضناهم ـ بأن المخطىء فى مكان الوقوف / يلزمه الإعادة بالاتفاق ؛ فبأن يلزمه الإعادة فى يقين الخطأ فى القبلة أولى ؛ لأن الخطأ فى المكان أشبه بالخطأ فى المكان من الخطأ فى الزمان .

٦٢٣ — وقد يعارضه ـ بأن يوجب عليه مثله ـ فى موضع لا يعتبر ما أوجب به حكمه الذى ادّعاه :

مثل ـ أن يقولوا : إن المرأة تغسل الزوج الذى مات عنها فى عدتها ؛ لأنها بالعدة فى بقية النكاح .

عورضوا ـ بأنه يجب أن يغسّلها إذا ماتت فى العدة ـ وإن كان قد خالعها ، أو أبتّ طلاقها قبل الموت .

وكذلك إذا قالوا فى الصبىّ إذا قتله المشركون فى المعركة : لا يترك غسله بحكم الاستشهاد ؛ لأنه لا تكليف عليه ؟

عورضوا بالمرأة قُتلت فى المعركة ، حتى يسقطوا عنها حكم الشهادة إذ لاتكليف عليها بحق الجهاد .

٦٢٤ — وقد تكون المعارضة لا على جهة الاستقامة ؛ فإذا وقع الكشف بأنها على غير الوجه : سقطت :

مثاله : قولهم فى الإجارة على الحج :

إن الإجارة إذا بطلت على عمل الصلاة بطلت على الحج ؛ إذ الصلاة من جملة أعمال الحج ، وهى ركعتا[1] الطواف .

فإذا قلنا : إن الصلاة إنما بطلت إذا أُفردت متبوعة مقصودة بالإجارة، ولا يجب بطلانها إذا دخلت فيها تبعا ، لا قصدا .

كالنيابة فى الصلاة مفردة مقصودة متبوعة : باطلة ، وإن كانت غير باطلة إذا أُدخلت فى النيابة تبعا للحج .

وذلك أيضا : كاللبن فى الضرع، والحمل فى الجوف، والقطن فى الجبّة: يدخل جميع هذا فى العقد ، وإن استحال إفرادها به .

وهو أيضا : كالمزارعة على الأرض والبياض التى بين النخيل على الانفراد : غير صحيحة ، وإن صحت فى المساقاة على النخيل تبعا .

٦٢٥ — وقد تكون المعارضة ، بأن يوجب على الخصم أن يكون المصير إلى مايقوله المبتدئ بالإلزام ـ فى مذهبه ـ أولى :

مثاله : قولهم : إذا كانت الزكاة متعلقة بالمال ، لا بالذمة ؛ فبتلف المال يجب سقوطها ؟

قلنا لهم : هى متعلقة بالذمة ؛ كزكاة الفطر ، والعشر .

---

(١) فى الأصل : ركعتى.

وقلنا لهم : أنتم بما قلناه أولى ؛ فإنكم اعتبرتم فى الزكاة : صفة الذمة وهى البلوغ والعقل ، ولو تعلق بالعين لاستوى فيها البالغ والعاقل ، والطفل ، والمجنون ، والمسلم والكافر ؛ كالجناية على رقبة العبد : حقها من كل أحد فى العين على السواء .

٦٢٦ — وقد تكون المعارضة ، بتقويم مايورده الخصم ؛ فيسقط بذلك التقويم كلامه عن الأصل .

مثل : أن يقولوا فى منع الطلاق بإيقاعه على اليد والشعر : إن أكثر ما فى الطلاق المضاف إليهما : تحريم الاستمتاع بهما ؛ وهو كتحريم الاستمتاع بهما عند قطعهما عن الجملة ؛ فلا يوجب تحريما فى الجملة الباقية ، وسقوط هذا بمعارضه يوجب تقويم هذا .

أو يقال : لو أوقع الطلاق على العضو والشعر ، بعد الفصل والقطع : لم يقع ، وإن حرم بالفصل ! ولو حرم الاستمتاع بهما متصلين بالبدن : حرم بالجملة ؛ كذلك وقوع الطلاق عليهما — على الاتصال — يوجب وقوعه على الجملة !

٦٢٧ — وقد تكون المعارضة ، بحيث إذا حررها المستدل يتأكد بها دليل المستدل :

كاستدلالنا فى سقوط نفقة المبتوتة بخبر فاطمة بنت قيس : أن زوجها أبت طلاقها ، فأمرها رسول الله عليه السلام أن تعتد فى بيت ابن أم مكتوم ، ولم يجعل لها : سكنى ، ولا نفقة ، وفى بعضها : إنما النفقة لمن يملك الزوج رجعتها[1] .

---

(١) راجع مسلم طلاق : ٣٦ ، ٤٦ وأبو داود : طلاق ٣٩ — الدارمى طلاق ١٠ وابن حنبل ٦/٤١٢ .

فإذا قالوا لنا : إن عمر رضي الله عنه قال : لاندع كتاب ربنا بقول امرأة لعلها نسيت ، أو غلطت[1] .

قلنا ـ أنكر عمر رضي الله عنه روايتها نفي السكنى ؛ لأن الكتاب أوجب السكنى ، لا النفقة ـ والنبي عليه السلام أمرها أن تعتد في بيت ابن أم مكتوم ؛ لِذَرَابةٍ كانت في لسانها ، واستطالتها على أحماء زوجها .

فإذا قال عمر رضي الله عنه في السكنى : لاندع كتاب ربنا ، وليس في القرآن ذكر النفقة ؛ كان ذلك تنبيها على الفرق بين النفقة والسكنى مؤكداً للاستدلال بروايتها في سقوط النفقة لامعارضا لها .

٦٢٨ — وقد تكون المعارضة بحيث إذا كشف عنها المبتدئ بالدلالة يصير على المورِد لها :

كقولهم ـ إن الحر إذا ملك اثنتي عشرة طلقة على أربع نسوة : ملك العبد نصفها ستة على امرأتيه ـ والكشف في كونه دلالة على المورد : أن التسوية بين العبد والحر ـ في الطلاق ـ لامرأتيهما باطل؛لأنك إذا ملكت العبد في الحرتين ست طلقات جملته كالحر ؛ وإنما يتحقق التنصيف وسقوط التسوية : بأن الحر / إذا ملك من امرأته ثلاث طلقات ، أن [ل٧٢ى] يملك العبد نصفها ـ طلقة ونصف ـ ثم يكمل النصف طلقة ، فتصير طلقتين؛ فبهذا البيان صار ماقالوه حجة عليهم .

٦٢٩ — وقد تكون المعارضة ـ بتفصيل الأحكام عليه فيما يستدل به المستدل ، فيصير ما استدل به دلالة عليه عند التفصيل للأحكام :

كاستدلالهم ـ في إباحة وطء الرجعية بإثبات حكم الإيلاء والظهار واللعان والنفقة والسكنى والإرث :

(١) راجع ابن حنبل ٥/٤٠٦ فياورد عن الوهم والنسيان .

قالوا : إذا بقيت هذه الأحكام فيها بقى حِل الوطء فيها ؟

فيُفَصِّل عليهم هذه الأحكام ، ويقول :

ـ أما السكنى ، والنفقة ، فواجبتان عندكم للمبتوتة ، والوطء محرّم .

ـ وأما الإرث ، فالمبتوتة وارثة ـ إذا كان الطلاق فى حال المرض ، وهى فى العدة حال موت الزوج ، وحِلُّ الوطء مرتفع .

ـ واللعان ـ يكون فى الموطوءة بالشبهة لنفى الولد ـ وليس حل الوطء ولا الزوجية .

ـ والإيلاء والظهار ، موقوفان على الرجعة وعدمها ـ إن لم تكن رجعة لم تثبتا ، وإن حصلت ثبتا ، فكان ذلك فى الزوجية ، لا فى الرجعية .

وذلك ـ كإسلام أحد الزوجين فى دار واحدة : وقف النكاح على العدة والوطء حرام !

فصار هذا التفصيل من قول الكل موجبا لسقوط ذلك الاستدلال على ضرب من المعارضة ، وهى دلالة مُسقطة لما استدل به الخصم .

٦٣٠ — وقد تكون المعارضة ـ بضرب من المقالة بنوع من الفُرقان بين الأصل والفرع ، فيوجب سقوط علة الخصم :

مثاله ـ قولهم : إذا صح الأذان مع حضور أهل الجماعة : صحت الخطبة مع فقد حضور أهل الجمعة ؛ فلا يكون الاجتماع شرطا فى صحة الخطبة؟

قلنا لهم : إذا كان الأذان لا يكون إلا لإعدام القوم على الانتشار والتفرق ليجتمعوا : وجب أن يكونوا عند الأذان متفرقين غير حاضرين فيتحقق ما لأجله سمى الأذان : أذانا ـ والخطبة : مخاطبة للحاضرين ؛ وذلك يوجب اجتماعهم وخصوصهم ليحصل تحقيق ما وضع لفظ « الخطبة » له

فى المخاطبة ؛ وكانت هــذه المعارضة مسقطة لتلك الدلالة على هذا النوع من التفرقة .

وهذا ـ مثلُ ما قلنا فى تحقيق الحوالة والضمان بأن لفظ « الحوالة » لنقل الحق ؛ فإذا انتقل لم يَعُد ، والضمان للضم ؛ فأوجب الجمع بينهما فى توجيه المطالبة !

٦٣١ — وقد تكون المعارضة ـ بأن يبين أن ما استدل به يفضى بمستدله إلى فساد لا يجد منه الخلاص أبداً ، والمستدل يقر عند البيان من المعارض أنه يلزمه ذلك الفساد أبداً إلا بترك قوله واستدلاله :

كاستدلالهم ـ فى أن الكافر يشترى العبد المسلم ، ثم يباع عليه لإزالة الصَّغار عن المسلم .

فيقول لهم : إذا بيع عليه جاز لكافر آخر أن يشتريه كذلك أبداً ، فيبقى فى الصغار من تملُّك الكافر له إلى أن يموت ؛ وذلك تحقيق لإلزام الصغار والمذلة للمسلم إلى الأبد ما عاش؛ وذلك يسقط فائدة إزالة يد الكافر عن المسلم لإزالة المذلة والصَّغار .

٦٣٢ — وقد تكون المعارضة ـ بالكشف عن استحالة ما يقوله فى الشريعة أو فى العقول :

مثل ـ إلحاقهم ولداً بأُمَّيْن ؛ فأىّ دليل تعلقوا به فى ذلك ؟

عُورضوا ـ بمنع الشريعة والعقول لذلك ، على جهة الاستحالة .

فإن المرأتين يستحيل ولادتهما ولداً واحداً ، وما استحال عقلا لم يُركَّب عليه الحكم شرعًا ؛ فكانت هذه الاستحالة واقعة فى معارضة كل دليل ينصبونه فى هذه المسألة ، فيكشف عن فساد مقالتهم ، وسقوط دلالتهم فيها .

ومثله - إلحاق نسب رجل من امرأة طلقها فى مجلس العقد ؛ ومتى ورد على المجيب أو المستدل ، من المعارضة ، أو الإلزام ما لزمه قبوله فاعتذر عنه بما يوجب امتناعَه من الالتزام والمعارضة ، لم يسقط بالعذر ما لزمه ؟

وهكذا - لو استدل على فساد ما لزمه من خصمه لم ينفعه استدلالُه - بل عذره - واستدلاله أكد عليه ما لزمه ؛ لأنه إنما ألزمه ذلك على دليله ، أو على مذهبه ما لا يقول به ؛ فإن يستدل على فساده أو يعتذر عنه لم يتبين بذلك العذر والاستدلال انتفاء الإلزام عن مذهبه ودليله وإنما ينفعه أن يترك ذلك الدليل، أو المذهب الذى يلزم عليه ما ألزم أو يلتزم ما ألزم، فأما أن يمتنع عن الالتزام وترك ما ألزم عليه / بعذر - أو فرق - [ل٧٢ش] فلا ينفعه ذلك .

وبالله التوفيق .

الفصل الثاني والعشرون

باب الترجيح

وبيان وجوهه وأقسامه

٦٣٣ — قد ذكرنا حقيقة الترجيح (٧٨ ت) والكلامُ بعده في إثبات صحته عند تعارض ما يصح فيه التعارض من أدلة الشرع وغيرها .

وذلك صحيح عندنا، ثابت في الجملة ، وأنكره من لا عِبْرَة بإنكاره.

والدليل على صحته وثبوته — في الجملة — ما تقرر من اتفاق العقلاء والعلماء على تقديم الأمر على غيره بفضيلة يَختص بها أحدهما :

ألا تراهم — يُؤْثِرون أقرب الأُمور إلى المطلوب عند الاشتباه وأخصها بالصواب عند الالتباس ؛ فيقدِّمون في مهماتهم تدبيرَ أحسن الناس رأيا وفي معرفة ما غاب عن حواسهم: أصدقَهم خبراً ، وأوثقهم قولا، وأسدّهم حالا — وما هذا إلا صَرْف الترجيح .

وهكذا يفزعون عند معرفة أحوال الناس، وتقديم بعضهم على البعض إلى الاختصاصات، ودقائق الزيادات ؛ في حُسن الفضل وكمال الحال، وهو الفزع إلى عين الترجيح ، ومَنْ أباه لم يدخل في جملة الفضلاء ، ولا عُدّ في زمرة العقلاء .

٦٣٤ — ثم إنهم قدّموا الأقرب إلى المحسوسات ، والمشاهدات ، على الأبعد منها والأقرب إلى الضرورات على الأقصى منها .

وفي مَنْعه: مَنع لما هو أصل الشرائع، وقوانين الأدلة، ولا سبيل إليه بعد تقرر الدين والشريعة .

٦٣٥ — ثم إن أرباب الشريعة فى الصدر الأول إلى من انتهت بهم الشريعة من الأعصار يفزعون إلى التقديم بالأولى فى معانيهم وأدلتهم ؛ وإذا وجدوا سبيلا إلى التعلق بالأقوى من الأدلة: تركوا له الأضعف والأدنى فى الرتبة؛ وذلك ظاهر لمن شاركهم فى العلم والتصرف فى أنواعه .

ألا تراهم كيف يقدمون عند التعارض قول من عرف بباطن العدالة على من لم يُعرف إلا بظاهر العدالة ، ومن عَرَّفه المُزَكِّى بالعدالة على من لم يعرفه .

وقدموا تزكية من يَخْبُرُ باطن الحال على من لايخبُرُها .

وقدمت الشريعة شهادةَ البعض على البعض ، حتى قدمتْ شهادة الرجال على النساء ، والأحرارِ على العبيد ، والبالغين على الصبيان ، والعدول على الفساق ؛ وأرباب المروءات على أهل الخلاعات .

٦٣٦ — ثم إنهم فزعوا عند الإشكال فى الرواية[1] والتعارض فيها إلى السكون والركون إلى قول الأعدل ، والأوثق .

فعلىُّ بن أبى طالب (٧٩ت) رضوان الله عليه كان يستعمل الاحتياط وهو صدرُ الأمة ـ بعد الثلاثة ـ فلا يَقبل الرواية إلا مع الحلِف .

ويقبل قول الصدِّيق (٨٠ ت) ، ومن وثق به من الصحابة رضى الله عنهم بلا خلاف .

وكان مَن قبله يقبل الرواية عن النبى عليه السلام بلا يمين ويقول : من استحل الكذب فى الشريعة على الرسول ، كيف لايستحل اليمين الفاجرة .

---

(١) فى الأصل : « الرواة » .

وكان عمر رضوان الله عليه يقدم الرواية فى بعض الأماكن بكثرة العدد الذى [1] يوجب العلم [1] .

فتوقف فى رواية أبى موسى (٨١ ت) حديث الاستئذان [2] ، حتى استظهر بتعرّفه عن أبى سعيد الخُدْرِى (٨٢ ت) فقبله عنهما .

٦٣٧ — ثم إن الشريعة والأُمة شرطت فى الشهادة من العدد مالا يوجب العلم ترجيحا له على ما انفرد من العدد ؛ حتى إن بعض العلماء رجح فى الشهادة بكثرة العدد ، ووجد للشافعى رضى الله عنه ذلك فى بعض أقاويله .

وهذه كلها رجوع إلى الزيادة فى غلبة الظنون .

وهل هذا إلا الرجوع إلى محض الترجيح .

٦٣٨ — ثم إن عليا كرم الله وجهه رجح بالحظر والاحتياط للفرج ، حين خالفه عثمان رضى الله عنه فى الجمع بين الأُختين وقالا : أحلتهما آية ، وحرمتهما آية [3] .

وقدم زيد رضى (٨٣ ت) الله عنه قياسه للمكاتب على العبد على قياس على رضوان الله عليه على الحر بمشاركة المكاتب العبد فى أحكام الحدود ، والإرث ، والشهادة .

ثم إن جمهور الأُمة - بل كلهم - فزعوا فى كثير من الأحكام إلى التقديم بالقُرعة .

واستبشر [4] صاحب الشريعة بحكم القافة وتقديم النسب به .

---

(١) فى الأصل : « لا يوجب العلم » .

(٢) ورد حديث فى استئذان الزوجة فى الانتقال : راجع مسلم طلاق ٤١ — ورد حديث فى الاستئذان فى دخول البيت راجع مالك فى الموطأ : استئذان ٢، ٣ .

(٣) « وأن تجمعوا بين الأختين إلا ما قد سلف » ، ٢٣ — النساء .

(٤) اللفظ فى الأصل يخلو من التنقيط .

فمن ردّ الترجيح ، ورغب عنه ـ مع ما قصصناه عليه ـ خلع نفسه عن جملة أهل العقول والشريعة . وذلك غير مرغوب فيه .

وبالله التوفيق .

٦٣٩ — فإن قيل : كيف تقدمون المقالة على المقالة بالترجيح ، وعند تعارض الأدلة لم تبق دلالة لسقوطها بالتعارض ؟ وموضع النزاع إذا تعارضت الأدلة بقي بلا دليل ، والترجيح غير دليل فى نفسه ؟ فوقع التقديم حينئذ لصرف المقالة بما ليس بدليل ؟

قيل : لسنا بالترجيح نثبت موضع المنازعة ؛ لكنا نقدّم به عند التعارض فى الأدلة بعضا فيسقط به سواها ؛ لاختصاصه بزيادة انفرد عنها [ل ٧٣ ى] ما / عارضه :

وذلك ـ كتقديمنا بعضَ البينات عند التعارض فيها باليد وباطن العدالة .

وكتقديمنا بعض أهل الاجتهاد بزيادة الفضل والآلة على بعض العلماء فى الخلافة ، والإمامة العامة .

٦٤٠ — فإن قيل : هذا يوجب عليكم تقديم بعض النصوص على بعض عند التعارض ؟

قيل : هذا سؤال يتفرع على القول بالترجيح ؛ فإن قلت به : أريناك وجه الأمر فيه ؛ وإلا فهو ساقط عنا عمن ينكره أصلا ؛ على أن الترجيح إنما يدخل حيث لا قطع ، ولا له مدخل فى أدلة العقول ، وإذا تعارض النصان قطعنا على انتساخ أحدهما بصاحبه ؛ والترجيح لا يظهر الناسخ عن المنسوخ ، والترجيح لتغليب الظن ؛ فلا يصار به إلى بيان الناسخ عن المنسوخ .

٦٤١ — فإن قيل أليس يجوز النسخ بخبر الواحد لمثله – وإن لم يعلم الخبر على القطع؟

قيل : مالم يقطع بالتاريخ تأخر الناسخ لم يُنسخ به أيضاً ؛ ولا قطع فى النصين مع فقد التاريخ ؛ فبالترجيح لايقع القطع ؛ ولأن الترجيح إنما يدخل فى المتقابلين بعد نهاية الاجتهاد فيهما ؛ ولا اجتهاد فى النصين إذا تقابلا ، ومع فقد الاجتهاد محال الترجيح .

٦٤٢ — فإن قيل : إذا لم يكن الترجيح فى نفسه دلالة ؛ كيف صير ماليس بدلالة عند التعارض دلالة ؟

قيل : الترجيح ليس يُصيِّر ماليس بدلالة دلالة ؛ لكن عند التعارض التبس عين[1] الحجة بما ليس بحجة ؛ والترجيح زيادة انضافت إلى أحد المتقابلين ، وصار وصفا فيه ؛ فأخرج الآخر عن أن يقابله ؛ فسقط مايوهم مقابلته له ؛ فبقى دلالة بلا مقابل يقدم به قولُ صاحبها .

وأيضا – فإنه لايمتنع أن ينضاف ماليس بحجة إلى ماليس بحجة ؛ فيصير الجميع حجة :

كأبعاض الأدلة وأجزائها يصير الجميع بالاقتران والاجتماع حججاً وأدلة – وكذلك قد لاتفيد الحروف معانيها ، وبالجمع تفيد .

وكذلك – المركبات بأجزائها على الانفصال لايحصل المقصود ويحصل بالاقتران والاجتماع .

وأيضاً – فإنا قد ذكرنا أن اليد تُخرج المنفرد عنها عند التعارض عن أن تكون بيِّنة .

وكذلك – الشاهد الواحد ينفرد عن اليمين فلا يعتد به ، ويعتد به مع اليمين عند من رآه معتدا به معها .

(١) فى الأصل : غير .

وكذلك ــ القَسَامة مع فقد اللَّوْث لاتفيد ؛ فإذا قارنها أفادت وذلك أكثر فى العقول والشريعة من أن يحصى ــ وهى كأنها أيضا أدلة على صحة الترجيح .

٦٤٣ — فإن قيل : وهل يثبت الترجيح بما لاتثبت به الحجة ابتداء ؟

قيل : منهم من لم يره ترجيحا ، إلا أن يكون مما يصح حجة ابتداء .

واحتج ــ بأنه كالمزكى ؛ فإن لم يكن آكد من الشاهد لم يجز تراجعه عنه :

قال ــ ولأن موضع النزاع عن التعارض عرى عن الدلالة واحتاج إلى بينة ؛ ولأن تقديم إحدى الدلالتين آكد من إثبات حكم الحادثة ؛ لأن فى التقدم إثباتَ الحكم والدلالة جميعا .

وبالدليل يثبت أحدهما ، فبأن يكون دلالة أولى .

ومنهم ــ من قال يجوز الترجيح بما لايمكن إثبات الحكم به ابتداء ، لأن دخوله للتقوية وتغليب الظن ؛ وذلك يحصل بما لا يكون دلالة فى نفسه كاللَّوْث فى القسامة وغيره مما ذكرناه قبل .

وأيضاً ــ فإن الترجيح ليس لإثبات الحكم ، ولا لإثبات الدلالة ؛ لكن يمنع غير الدلالة أن تساوى ماهو دلالة ؛ وهو كالتعديل ؛ ليس لإثبات الحق ولا ثبوت الشهادة ؛ لكنه لسقوط طعن الخارج فيه .

وأيضا ــ فإنه للتقوية؛ فهو كاليد مع البينة يسقط بها معارض البينة ، فمن قال بهذا اختلفوا ؟

٦٤٤ — فمنهم من قال: وإن جاز الترجيح بما لايقوم به الاحتجاج فيجب أن يكون بحيث لو حاول المرجح به أن يجعله حجة لقدَرَ عليه ؛ ولولاه لما امتاز ماصلح للترجيح مما لايصلح له ؛ فيكون فيه بُطلانه أصلا .

ومنهم ـ من قال يجوز وإن لم يصلح للاحتجاج بوجه : كالاحتياط والحظر والنقل عن العادة والمرسل .

وقول الواحد من الصحابة رضى الله عنهم ، مع فقد الانتشار عند من لايراه حجة ، وربما زاد من منعه ترجيحا إذا لم يصلح الاحتجاج؛ بأن قال في المرسل : إذا لم يصلح للاحتجاج لايصلح للترجيح .

ولهذا لم يستحسن الشافعى رضى الله عنه مرسل غير سعيد (٨٤ ت) .

واستحسن مرسل سعيد ؟ لأنه مما يتكلف الاحتجاج ؛ فإنه وجد أكثر مراسيله مسندا ، وفى غيره على خلافه .

٦٤٥ — وأما الاحتياط : إذا لم يقع فيه التناقض ، وعمّ الباب : يصلح [ل ٧٣ ش] للاحتجاج / لأن الاحتياط ثمرة الخوف ؛ وخوف الهلاك أصل التكليف فكذلك الحظر فيه ارتكابه خوف الهلاك .

وأما ترك المعتاد والنقل عنه بالشريعة ؛ فهو نسخ للشريعة .

وأما قول الواحد من الصحابة رضى الله عنهم : فمن لم يره حجة ، لم يره ترجيحا ، تارة لهذا ، ورآه أخرى ، لقربه من الاحتياط؛فإن الصحابة أخص بموضع الحجة وصاحب الشريعة ؛ فلا يؤمن التفريط فى تركه حجة قارنها قول من له هذه الدرجة فى الفضيلة .

٦٤٦ — ثم الدليل على هذه الطريقة ماقدمنا من أن الترجيح كالتزكية والمزكى لابد من أن يكون فى موضع الحجة ، وإن لم يكن فى إثبات المدعى فيه حجة .

واختلف القائلون بجواز الترجيح بما لايصلح أن يكون حجة فيمن رجح دليله بدليل آخر يكتفى به فى المسألة :

فمنهم من جعله منقطعا ، واحتج بأنه منتقل إليه عند تعذر نصرة ما ابتدأ به ، لولا المعارضة ؛ والانتقال انقطاع .

والصحيح أنه غير منتقل بل هو مخرج لدليله بهذا الثانى عن مساواة غيره له ، وهو كمن استشهد بعدلين فى دفع طعن الخصم فى شهادته لم يكن تاركا للاستشهاد بهما ، وإن زكاهما غيرهما .

كذلك تزكية دليل لدليله ، والشهادة له بمثل شهادته لا يكون صاحبه به تاركا له ، ولا منتقلا عنه .

٦٤٧ — فإن قيل : كيف قولكم فى الترجيح باستصحاب الحال والاستحسان ؟

قيل : من رآهما حجة ، فلأن يراه ترجيحا أولى ، ومن أباهما فصَل بين الاستصحاب والاستحسان ؛ فجعل الاستصحاب مرة ترجيحا ، ومرة لا ، وقال : الاستصحابُ اعتمادٌ على صرف المذهب والدعوى مع وجود النزاع ، والترجيح بالدعوى محال .

ومن رآه ترجيحا قال : لأنه استند إلى أصل يمهد قطعا — ولا أقل من أن يوجب تغليب الظن لقوة أحد المتعارضين — والأولُ بالصواب أولى ؟

وأما الاستحسان ، فإن كان المراد به المشهور من مذاهب أهل الكوفة فلا يصلح للترجيح .

وإن كان المراد به ما يقولونه أحيانا من أنه القول بأقوى القياسين ؛ فإن أحداً لا يأباه حجة وترجيحا ؟

ويبعد أن يكون مرادهم هذا ؛ لأن الأمة أجمعت على أن مسألة تسمى القول بالاستحسان : اختلف العلماء فى صحته ؛ فمن عيّنه فى موضع لا تختلف فيه الأمة بأنه صحيح يجب على كل مسلم القول به ؛ فقد خالف الإجماع السابق ؛ وذلك لا يجوز .

٦٤٨ — فإن قيل : ما قولكم فى حكم المسألة إذا تعارضت فيها الأدلة والترجيح هل صار ذلك الحكم مشكوكا فيه كما قال أهل الكوفة فى سؤر الحمار ، لما تعارض القياسان فى طهارته ونجاسته — وكان القياس فى نجاسته بأنه لا يؤكل لحمه لا لحرمته ، مع إمكان الاحتراز من سؤره فكان نجسا كسؤر الكلب — وفى طهارته نص الرسول عليه السلام على علته حين قال فى الهرة : إنها ليست بنجسة إنها من الطوافات عليكم[1] — وفى بعضها : هى من ساكنى البيوت ؟ .

وهذا المعنى موجود فى الحمار — وكان ترجيح علة النجاسة بالحظر ، وترجيح علة الطهارة ، وبيان صاحب الشريعة نص عليها ؛ فعند تعارض القياس والترجيح صار السؤر مشكوكا فيه .

قيل : قولنا فى الترجيح : إذا وقع التعارض ، كقولنا فى دليلين تعارضا طلب زيادة ترجيح ، أو دلالة غيرها ، أو وجب التوقف على ظهور دلالة ؛ فإن الحوادث لا تعرّى عن الأحكام ، ولا تتكافأ فيها الأدلة ، سيّما على قول من لم يصوّب كل مجتهد — ولسنا نقول : لله شريعة فيها حكم مشكوك لكل مسلم ، أو كونه مشكوكا حكم من أحكام الله سبحانه ؛ بل الشكّ من العباد لا يُوجب قصرَ حكم الله سبحانه على شكهم ؛ بل حكم الله سبحانه فى الحادثة أحدُ ما شكّوا فيه ، وتردّدوا عليه — وذلك [ل٧٤ى] معلوم عند الله تعالى وضَمِنَ لمن[2] كلفه التمكين من الدليل / ومن معرفة الدليل ؛ لاستحالة التكليف مع فقد الدليل ؛ إذ التكليف إقامة

---

(١) أخرجه أبو داود : طهارة ٣٨ والترمذى : طهارة ٦٩ والنسائى : طهارة ٥٣ ، مياه : ٩ وابن ماجة : طهارة ١٣ ، ٣٢، وابن حنبل ٥/٢٩٦ ، ٣٠٣ ، ٣٠٩ .

(٢) فى الأصل : « لم » .

الدلالة على ما كلف ؛ فعلى من كُلِّف المصير إليه أن يمعن النظر إذا كان من أهل الاجتهاد ، فإنه يظفر بالدليل ويستبين الحكمَ مع التوفيق .

وفى طهارة سؤر الحمار أدلة ظاهرة نَصَبها الله سبحانه سوى ما ذكرنا يصادفها من بلغ محل الاجتهاد مع التوفيق ليس هذا موضعُ ذكرها .

٦٤٩ — فإن قيل : فالوصف الذى به يختص الترجيح مختص بماذا ؟ بالحكم أو بالدليل ، أو بالمستدل ؟

قيل : لابدّ من أن يكون للترجيح تأثير وتعلُّق بالحكم ، أو بأحد الدليلين ؛ فهذا وجه اختصاصه بكونه ترجيحا لما هو ترجيح له ؛ فبعد هذا يجوز أن يكون نصفه فى الدليل أو نصفه فى ناصب الدليل أو نصفه يكون فى تأويل الدليل .

٦٥٠ — واعلم أن الترجيح لا يدخل فيما يوجب العلم والقطع ؛ وإنما يدخل فيما يوجب العمل دون العلم ؛ لأن دخوله عند التعارض للتقديم ، وما طُلب فيه العلم استحال فيه التعارض حتى إذا حصل التعارض عُلم أن الدليل غيرها .

وأيضا فإن الترجيح لتغليب الظن وذلك محال فيما كلف فيه العلم .

وأيضاً فإن الترجيح لتقريب الأمارة إلى المطلوب ، وما يُطلب فيه القطع لا يُكتفى فيه بالتقريب .

٦٥١ — فإن قيل : فهل يجوز ترجيح مذهب على مذهب ؟

قيل : ترجيح مذهب على مذهب هو تقديم قول على قول وذلك يقتضى دلالة ؛ لأنه حكم وقع فيه النزاع ، فيُستبان منقوضُ[1] أحد القولين وثبوت الآخر بالدلالة وتستوى فيه مسائل القطع ومسائل الاجتهاد ؛ فإذا صحّ أحد القولين بالدليل فقد ترجّح على الآخر .

(١) فى الأصل : « منقوط » .

٦٥٢ — فإن قيل : فهل يجوز ترجيح صاحب مذهب ومقالة على صاحب مذهب ومقالة تخالفه ؟

قيل : يكون ذلك على وجهين :

أحدهما : ترجيح أحدهما على الآخر بتفضيل مسائله ومذهبه وتقديمه بالتصحيح عن الأدلة على مقابلة غيره ، وهذا يتبيَّن بالكلام والنظر فى كل مسألة على التخصيص والتفصيل .

والثانى : أن ترجح صاحب المقالة على آخر فى الجملة فيقال : هو فى الجملة أحسن مقالة من غيره ، وذلك لا يكون إلا بإقامة دلالة قاطعة ترجِّح بها مقالة على مقالة حتى يَسْقط بالمرجِّح غيرُ المرجَّح — وذلك كالشافعى (٨٥ ت)رحمه الله وأبى حنيفة (٨٦ ت) ومالك (٨٧ت) وغيرهم، فيُقطع فى الجملة بالأدلة الظاهرة أن أحدهم أصحُّ قولا ومذهباً من الآخر .

وذلك كقولنا : إن الشافعى أقوى مما صار إليه من غيره .

وقد أشار صاحب الشريعة علينا به فى الجملة حيث قال : « الأئمة من قريش »(١) وذلك عامٌّ فى كل من يقع به الاقتداء والتأسى ؛ والنسَّابون اتفقوا على أن الشافعى «قرشى» وهو إمام لا محالة فى العلم،وليس فى أرباب المقالات فى فروع الشريعة « قرشى »(٢) غيره .

فإن مالكا كان « أصبحيا » (٨٨ ت) من موالى « ذى أصبح (٨٩ ت) .

وأبا حنيفة من الموالى فى بنى تميم (٩٠ ت) .

والنخعى من النخع (٩١ ت) وهم قبيلة من اليمن القحطانية دون قريش .

وأحمد بن حنبل (٩٢ ت) شيبانى من ربيعة .

---

(١) أخرجه ابن حنبل ١٢٩/٣ ، ١٨٣ — ٤٢١/٤ . (٢) فى الأصل : « قرشيا » .

والأوزاعى (٩٣ ت) ومكحول (٩٤ ت) موليان .

فإذا خصّ صاحب الشريعة « قرشيا » بالإمامة على هذا اللفظ انتفى ذلك من غيره ؛ فكان هذا دالّا على أنه فى الجملة أولى !

٦٥٣ — وأيضا ـ فإنه قد جَمَع العلم باللغة وآثار الرسول عليه السلام .

وأقوال الصحابة رضى الله عنهم والمقاييس .

وغيرُه كلٌّ منهم إذا علم شيئا من هذا اختص به لم يجمع إليه غيرَه، وما جَمَع الشافعى هو طرق الاجتهاد ، ومن لم يكمل فيه لم يكمل فى الاجتهاد يتقاصر فى العلم بأحكام الحوادث .

ثم إنه أول من صنف فى أصول الفقه (٩٥ ت) ، وذلك لابُدّ منه فى الفتاوى والأحكام، ثم جَمَع إليه فى كل ما فيه الخوف «القول بالاحتياط» فى العبادات ، وأحكام الفروج ، والغصوب ، وأحكام الجنايات والحدود ، فردع بإيجاب الحد عن شرب المسكر ، وعن الإقدام على الفرج الحرام بعقد الإجارة ـ وغير ذلك مما يطول الكلام بذكرها على الشرح والتفصيل ـ

[ل٧٤ش] وذلك ظاهر مشهور / فى كتب الفقه يغنى عن الإطناب منه .

٦٥٤ — فأما الترجيح فى أدلة الأحكام إذا وقع فيها التعارض بالاستعمال والترتيب؛ فإن كان فى نَصّيْن لا يمكن ترتيبهما فإنْ عُلِم التاريخ فيهما نُسِخَ المتقدم منهما بالمتأخر ؛ وإن لم يعلم التاريخ وكانا من القرآن: أحدهما مكىّ ، والآخر مدنىّ : قدم المدنى على المكىّ ؛ لأن نسخ الكتاب بالمدنيات أكثر من نسخ المدنىّ بالمكىّ .

ولأن المكىّ أقرب إلى كونه منسوخا بالمدنىّ .

وإن كانا من الآثار عن النبى عليه السلام ولم يعلم فيهما التاريخ وكان

أحد الراويين متقدمَ الإسلام ؛ والآخر تأخر إسلامه عنه : قدم رواية متأخر الإسلام لأنه أقرب إلى كونه ناسخا ؛ ولأن الغالب أنه سمع منه صلى الله عليه آخِراً .

وذلك كتقديمنا رواية أبي هريرة رضي الله عنه في الوضوء من مسّ الذكر على رواية طلق بن (٩٦ ت) على لأنه : تأخر أبو هريرة (٩٧ ت) في الإسلام عن طلق فيه[1] .

ولا فرق في الجهل بالتاريخ بين أن يكون بهما أو بأحدهما .

إلا أنه إذا علم تاريخ أحدهما وكان ذلك في آخر أيام النبي عليه السلام فقد قيل إنه يُقدم بالترجيح لا بالنسخ .

ومنهم من قال يقدم بطريق النسخ :

وذلك كما روى أنه عليه السلام قال « إذا صلى الإمام قاعداً فصلّوا قعوداً[2] » .

وروى أنه عليه السلام صّلى بأصحابه قاعداً في مرض موته وهم قيام — وإن لم يعلم تاريخهما ولا تاريخ أحدهما[3] .

إلا أن الأمة عملت بأحدهما وتركت الآخر علم نسخ المتروك بالمعمول عن الإجماع .

وإن لم يكن كذلك لكن أحدهما ينقل عن العادة والآخر يبقى عليها؛ فمنهم من قال : الناقل عن العادة أوْلَى بكل حال .

---

(١) انظر في « مس الذكر » هامش رقم ٣ صفحة ٢٥٥ .

(٢) أخرجه أبو داود : صلاة ١٧٥ وابن حنبل ج ٦ : ٢٦٢ ، ٢٦٥ وقد ورد الحديث بصيغة أخرى .

(٣) الحديث عدة صيغ .راجع الترمذي : صلاة ١٥١ـ ابن حنبل ١٥٩/٦ ، ٢٢٤ البخاري أذان ٦٨ ـ مسلم : مسافرين ١١٩ .

ومنهم من قال : نظر فيهما ، فإن كان أحدهما يحرّم ويبقى على العادة، والآخر يبيح وينقل عن العادة ، ففيه وجهان :

أحدهما - أن الناقل عن العادة أولى لأنه أقرب إلى كونه ناسخا ؛ ولأنه مفيد شرعا جديداً .

والثانى - أن المحرّم أولى من المبيح للناقل عن العادة لما فيه من الاحتياط.

وهذه كلها فى النصين ، والظاهرين ، إذا تعــارض فيهما الترتيب ، والاستعمال واحد .

وهكذا إن اختلفت الأُمة فى العمل بهما إلا أن أحدهما منقول بطرق، والآخر بطريق واحد فقُدِّم المنقول بطرق .

٦٥٥ - وإن كان أحدهما وقع الاتفاق على أنه من لفظ النبى صلى الله عليه وسلم والآخر مختلَف فى كونه من لفظ النبى عليه السلام كما روى فى العتق والسعاية ؛ فما وقع عليه الاتفاق أولى .

٦٥٦ — وإن كان أحدهما يرويه أهل الحرمين أو أحد الحرمين فرواية أهل الحرم أولى بالتقديم من رواية غير أهل الحرم كالترجيع وإفراد الإقامة ،

٦٥٧ — وإن كان أحدهما مما اختلفت الرواية فيه من جهة الراوى والآخر لم تختلف الرواية عن الرواى فيه قُدم ماوقع فيه الاختلاف :

كرواية على رضى الله عنه فى الاستئناف بعد المائة والعشرين فى الزكاة مع اتفاق الرواية من سائر الصحابة فى ترك الاستئناف وثبوت الاستقرار(١) .

٦٥٨ — وإن كان أحدهما مما عملت الصحابة رضى الله عنهم دون الآخــر كخبر

---

(١) راجع : النسائى : زكاة ١٨ وابن حنبل ١/ ١١٤ حيث ورد حديث يشير إلى أنه ليس فيما دون مائتين زكاة .

الاستئناف لم يعمل به الصحابة وعملوا كلهم بخبر الاستقرار : قدم ما وقع العمل منهم عليه .

وإن كان أحد الخبرين قال به أحد الخصمين أو بعض أهل الاجتهاد ورجع إليه الخصم الآخر لامحالة فى بعض فروعه حتى لا يجد بُدًّا منه : كان المصير إلى ما اتفق عمل الخصمين عليه أولى .

وذلك كمسألتنا هذه ـ وهى مسألة الاستئناف ـ فإن من قال بالاستئناف بعد الزيادة على المائة والعشرين قال لامحالة فى مائة وخمسين بوجوب ثلاث حِقاق ، ولا يستفاد ذلك إلاّ من جهة الاستقرار دون خبر الاستئناف .

٦٥٩ — فأما إذا كانا نصّين ولم يكن للاجتهاد مساغ ولاسبيل إلى ترك أحدهما ، فالصحيح أنه لامساغ للترجيح فى تقديم أحدهما لما ذكرنا من أن الترجيح بعد الاجتهاد ، وهاهنا لااجتهاد وأنه لايتبين بالترجيح النسخ ولا بد فيهما من النسخ وذلك محال بالترجيح ومنهم من أجازه ؛ فعلى هذا وجه التقديم فى أحدهما أحد ماقد مناه من الوجوه فى الظواهر المستعملة .

٦٦٠ — وقد يتعارض الاستعمال والترتيب فى الظاهرين ويشهد لأحدهما [ل٧٥ ى] / ألفاظٌ فى حكمه قُدِّم بشهادة الألفاظ على الآخر : مثل قوله عليه السلام :

« من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها فإن ذلك وقتها »[(١)] .

عارضه نَهْيُه عن الصلوات فى الأوقات التى نُهِى من الصلاة فيها .

وقد عاضد قوله « من نام عن صلاة . . . » ظواهر وعمومات من الكتاب والسنة :

(١) انظر الكنز الثمين ـ حديث رقم ٢٩٣٩ عن أبى سعيد رضى الله عنه .

مثل قوله « وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ . . . » [من الآية ٤٣ / ٢] وغيره أوجب هذه المعارضة التقديم .

٦٦١ — وقد أخطأ بعض المتفقهة ومن لا عبرة بقوله من غير الفقهاء فى أن التقديم بكثرة ما عاضده من الظواهر لايجوز .

وقد بيّنا أن الترجيح لتقوية أحد المتعارضين ولاتقوية أبلغ من هذا . ولأن التقوية إذا وقع [١]بها المطلوب[١] فلا يقع به الاحتجاج فبأن يقع به الاحتجاج أولى .

٦٦٢ — وقد أخطأ بمثل هذا فى القياسين إذا تعارضا أن لا يقدم أحدهما [٢] على الآخر دون ما [٢] عاضده إلا بينه له ودليل فساده ماذكرنا والعمل به قال يقدم أحد القياسين[٣] بعاضده ظاهر له وهذه مناقضة لأن فى الظواهر عليه أن الظواهر حجج فلا تكون ترجيحا ثم جعلها ترجيحا للقياس ويقدم أحد الاستعمالين بموافقة قياس الأصول فى جنسه إذا كان الآخر مخالفا لقياس جنسه كالخبرين فى مسألة الاستئناف إذ الزكاة مبنية على تغيير الفريضة عند تناهى الوقص بزيادة واحد وإلا وجب توالى الأوقاص وتوالى الأوقاص مُخالف لأصول الزكوات .

٦٦٣ — وقد يكون الاحتياط مع أحدهما فيقدم به على الآخر كتقديمنا حديث خوّات بن جبير فى صلاة يوم ذات الرقاع على رواية ابن عمر فى صلاته عليه السلام [٤] بها لأن فيها حيازة الفرض قبل الرجوع إلى الصف وفيه

---

(١) مابين القوسين غير ظاهر بالأصل وقدرجحنا أن يكون على نحو ماأثبتنا .
(٢) مابين القوسين غير ظاهر بالأصل : وقد رجحنا أن يكون على نحوما أثبتنا .
(٣) فى الأصل : « القياس » .
(٤) راجع : أبو داود : صلاة : ١٧٥ ، والترمذى صلاة ١٥١ .

الاحتياط للصلاة بترك الإعراض عن القبلة وترك المشى والعمل الكثير .

وقد يكون أحدهما للإثبات فيقدم به على النفى إذا لم يكن فى النفى ما هو أولى من الإثبات كما روى أنه عليه السلام دخل البيت وصلى (١) مع أنه (١) دخله ولم يصل (٢) .

وكما روى أنه عليه السلام رفع اليدين فى الركوع وحين رفع رأسه من الركوع فهو مقدم على ما روى أنه لم يرفع يديه فى هاتين الحالتين (٣) .

٦٦٤ — وقد يكون أحد الظاهرين سنة والآخر قرآنا وتساويا فى طريق الثبوت قُدِّم القرآن على السنة ؛ سيما على أصل من لا يرى نسخ القرآن بالسنة المتواترة.

واختلف من رأى نسخه بالسنة على وجهين .

٦٦٥ — وقد يقع الترجيح لأحد الظاهرين بقوة النقل بأن يكون ظاهر الكتاب والآخر ظاهر السنة المتواترة .

وقد قال قوم إن التواتر الذى يوجب العلم ضرورة إذا قارن سنة معينة مفصّلة لم تتقدم عليه الآية من حيث قوة النقل لأن أكثر الآيات النقل فى آحادها على التعيين والتفصيل بطريق الإجماع لا بطريق تواتر يوجب العلم ضرورة . وما أوجب نقله العلم ضرورة أقوى مما ثبت بالإجماع الموجب العلم استدلالاً .

وقد تكون قوة النقل بكثرة الرواة فى الخبر فيقع به التقديم .

ومن الناس من قال: هو كالشهادة كثرة العدد فيها لا يؤثر ذلك فى الخبر.

---

(١) فى الأصل : « مع ما إنه » .

(٢) راجع البخارى : إيمان ٤١ علم ١٨ — حج ٤١ ، ١١٦ ، وأيضا الترمذى صلاة ٦٣ ، ٧٦ ، ٨٤ ، ٩٢ ، ١١٠ وحج ٣٠ ، والنسائى سهو ١٧ وابن ماجة إقامة ١ ، ١٥ ، ١٧ ، ١٩ ، ٢٧ ، ٧٢ ، والدارمى صلاة ٣٢ ، ٤١ وابن حنبل ١/٣٨٨ ، ٤٤٢ ، ٢/٥ ، ٦ ، ٨ ، ١٨

(٣) راجع : البخارى : العمل فى الصلاة ٣ ، ١٦ ، سهو ٩ ، وأبو داود طهارة : ١١٥ ، ١١٧ ، ١١٩ ، ١٣٦ ، ١٣٨ ، ١٤٠ ، ١٤٢ ، ١٤٤ ، ١٤٦ ، ١٧٦ ، ١٧٧ ، ١٨٢ .

واحتج بأنهم ما لم يدخلوا فى خبر التواتر فهو نقل آحاد وهذا غلط لأنه إذا دخل فى حد التواتر سقط ما يقابله لا أنه ترجح به بل قطع على انتساخ ما يقابله أو على سهو الراوى فيه .

وإنما رجحنا بكثرة النَقَلة لقربه من التواتر .

والترجيح تلويح كما هو بعض التواتر وأقرب إلى العلم فكان أولى مما بُعد عن العلم ثم الشهادة حجتُنا ؛ لأنه إنما روعى فيها العدد للمعنى الذى به رجحنا أحد النقلين .

وذلك أنه تعالى قال : « أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الأُخْرَىَ » [من الآية ٢٨٢ / ٢] .

وعلمنا فى التقوية بالكثرة أنهم أبعد عن الشهود .

وكذلك قال عليه السلام : « الشيطان مع الواحد وعن الاثنين أبعد[1] » .

وقال عليه السلام : « يد الله مع الجماعة[2] » .

٦٦٦ — وأيضاً ـ فإن للوضع الذى لا يتقوى بالكثرة فى الشهادة إذا لم يكن طريقه النقل بل يكون طريقه الحسّ حتى إذا صادف الشهادة رواية تقوّتْ بالكثرة .

ألا ترى أن شهود الشرع الكثرة وهم تقوية[3] بالإجماع .

[ل ٧٥ش] وأيضاً فإن الكثرة تقوية[3] فى الشهادة على / المواريث والأنساب والأملاك المتوارثة .

---

(١) أخرجه الترمذى : فتن ٧ وقد ورد الحديث بصيغة أخرى ـ انظر أيضا كتاب تأويل مشكل القرآن ج ٣ ص ٢٢٥ .

(٢) الأصل : « يد الله على الجماعة » والصواب هوما أثبتناه ـ حديث رواه الترمذى : فتن ٧ ، النسائى : تحريم ٦ .

(٣) فى الأصل . « مقوية » .

وأيضاً ـ فإن[1] الش (٩٨ ت) .

. . . .

على تقدير الشريعة غير مؤثرة . . . .

وأيضا فإنا مع كثير من العلماء . . . .

. . . . عند الاختلاف . . . . . .

الصحابة إذا اختلفوا على أحد القولين للشافعى (٩٩ ت)

الآخر أننا لم نقدم . . . .

ولذلك جعل خلاف الواحد خلافا لأنه قد ينفرد . . . . .

غيره من آثار الرسول عليه السلام . . . .

أربابها فلذلك لم يتقدم مذهب على مذهب بكثرة .

إذ المصير إلى محض . . . .

أسكن وحسن الظن بحال الجماعة أبلغ فجاز أن يرجح ويلوح فى الحكم

. . . الإشكال ولهذا قدمنا حديث رفع . . . . .

بسرة[1] فإن روايته فى الوضوء من مسّ الفرج يرويه ابن عمر (١٠٠ ت) وعبد الله (١٠١ ت) بن عمرو بن العاص وأبو هريرة (١٠٢ ت) وجابر (١٠٣ ت) وأبو أيوب الأنصارى (١٠٤ ت) وعائشة ١٠٥ ت) ويزيد ابن خالد (١٠٦ ت) وأم حبيبة (١٠٧ ت) وقوله « ما هو إلّا بضعة منك » لا يرويه إلا أبو أمامة (١٠٨ ت) وطلق بن على (١٠٩ ت) .

(١ـ١) توجد هنا عدة أسطر غير ظاهرة يصعب تخمينها . ولكنب بعض الكلمات التى بقيت ظاهرة حسب ترتيبها فى السطور احتراما لتركيب النص ـ غير أننا نحرص فى نفس الوقت على إثبات رأى الجوينى فى المسألة ـ وقد استقيناه من كتابه « البرهان فى أصول الفقه » [٧١٤ أصول فقه ـ دار الكتب المصرية بالقاهرة ج ٢ ص ٣٤٦ س ١] كما نحرص على إبراز رأى الشافعى حسب ما أورده الجوينى عنه فى هذه المسألة .

وقد نص الشافعى فى « الرسالة » (١١٠ ت) على تقديم حديث عبادة (١١١ت) فى الربا على حديث أسامة (١١٢ ت) لأن حديث عبادة يرويه جماعة مثل عمر (١١٣ ت) وعثمان (١١٤ ت) وأبى هريرة (١١٥ ت) وأبى سعيد الخدرى (١١٦ ت) ولم يوجد ذلك فى حديث أسامة (١١٧ت).

٦٦٧ — وقد يقع الترجيح بأن يكون راوى أحد الخبرين أعدل من راوى الحديث حارث الأعور (١١٨ ت) وقدمنا عليه رواية غيره لأنه عن التهمة والتلبيس أبعد والنفس إلى روايته أسكن. ولهذا قال عمر رضى الله عنه « لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا لقول امرأة لعلها وهمت أو نسيت »[1].

وقد يرجح عند تساوى الاستعمالين حديث من سمع فى حال بلوغه على حديث من سمعه فى حال صغره.

كما روى عن أبى رافع (١١٩ت) أنه عليه السلام نكح ميمونة وهو حلال فقد مناه على رواية ابن عباس (١٢٠ ت) أنه عليه السلام نكح ميمونة وهو حرام[2] لأن غير البالغ سمعه فى حال لو حدّث به فيها لم يُسمع منه والبالغ بخلافه ولأن البالغ يعقل ما سمع دون الصبى.

فإن قيل: فقولوا فى الشهادة بمثله؟

قيل: لو جعله بعض الحكام باجتهاده طريقــا فى التقديم لم ينتقض اجتهادُه وحكمه.

ثم إن الشهادة إذا ثبتت لم يتوهم فيها التبديل والنسخ فجاز مفارقتها للأخبار فى هذا كمفارقتها لها فى أكثر وجوه الترجيح والتقديم.

---

(١) انظر هامش رقم ٢ من صفحة ٤٠٤

(٢) ورد أن النبى صلى الله عليه وسلم نكح (ميمونة) وهو محرم. راجع: ابن ماجه نكاح ٤٥ وابن حنبل ١/٢٢١، ٢٢٨، ٣٥٢، ٣٢٨، ٣٧، ٣٥٩.

ولأن الكبير شديد العناية فيما يسمع ويتعلم والصبيان يكونون فيما يتعلمون على نفور من الطبع وعلى ما يسمعون على تله[1] فيهم .

ويرجح حديث من هو أقدم فى الحفظ على من تراجع عنه فيه .

كما قدم الشافعى حديث شعبة (١٢١ت) وهشام (١٢٢ت) على سعيد بن بن أبى عروة (١٢٣ت) فى خبر السراية والاستسعاء[2] لأن الاعتماد فى النقل على الحفظ فقوى الحفظ فى الاعتماد عليه أولى .

ويقدم حديث الأئمة والإمام عن الإمام مثل : نافع (١٢٤ ت) عن ابن عمر (١٢٥ ت) وعكرمة (١٢٦ ت) عن ابن عباس (١٢٧ ت) رحمهم الله وغيرهم على غيرهم .

ويقدم حديث من اختص بصنعة الحديث على من هو أجنبى عنها لأنه أبلغ فى المحافظة على الزوايا والمعاطف وأحوال النقلة فيكون أبعد عن الغلط والتلبيس عليه فى الرواية .

ولهذا قدمنا حديث الإمام عن الإمام حتى قال بعض أهل الحديث إن خبر الإمام يوجب العلم فيقع به نسخ غيره ويُسقط غيره فى مقابلته قبل الترجيح .

ويقدم بكون الراوى مباشراً لما رواه على غيره كما قدمنا حديث ميمونة (١٢٨ت) برواية أبى رافع (١٢٩ت) وكان وكيلا فيه على حديث ابن عباس (١٣٠ ت)[3] .

(١) فى الأصل : « تلهى » .

(٢) راجع باب فى السرية : أبو داود جهاد ١٤٧ ، وباب « استسعى العبد » البخارى عتق ٥ شركة ٥ ، ٤ ومسلم : عتق ٣ ، ٤ إيمان ٤٥ أبو داود عتاق ٥ وابن ماجة عتق ٧ والدارمى فرائض ٥١ وابن حنبل ٢/٢٥٥ ، ٤٢٦ ، ٤٧٣ .

(٣) انظر هامش رقم ٢ من صفحة ٤٥٩ .

وحديث عائشة (١٣١ ت) فى القُرْء وأنه الطهر على رواية غيرها أنه الحيض[١] .

وحديث عائشة رضى الله عنها أن الحامل تحيض على رواية بعض السلف أنها لا تحيض[٢] لأن صاحب القصة أعرف بها من غيره فالنفس إليه أسكن ولذلك رجعت الصحابة رضى الله عنهم فى التقاء الختانين إلى رواية عائشة رضى الله عنها[٣] . وحين سئلت عن المسح على الخفين أحالت بالسائل على علىّ (١٣٢ ت) رضى الله عنه فقالت سلوا / عليًّا فإنه كان يسافر [ل٧٦ى] مع رسول الله صلى الله عليه[٤] ولهذا قدمنا حديث ابن عمر (١٣٣ ت) أنه عليه السلام أفرد الحج لأنه قال : كنت تحت ناقة رسول الله صلى الله عليه يسيل علىّ لعابها[٥] فيكون مَنْ هذا وصفه أعرف بحكم الحادثة وبمقتضى ما سمع ويروى .

٦٦٨ — ويقع التقديم بكون أحد الراويين أحسن مساقاً للحديث وأبلغ استقصاء : كتقديمنا حديث جابر (١٣٤ ت) فى إفراد الحج[٦] وغيره من سائر أحكام الحج على حديث غيره لأن استقصاءه واقتصاصه لأحوال الرسول

---

(١) وردت فى القرء عدة أحاديث : أبو داود : طهارة ١٠٧ ـ النسائى طلاق ٧٤ طهارة ١٣٤، حيض ٤ ابن ماجة طهارة ١٩٥ ـ وابن حنبل ٦/٤٢٠ ، ٤٦٤

(٢) ورد بصيغة أخرى : البخارى طلاق ٣٠ ـ نكاح ٤٤ ـ الترمذى صوم ٣١ ابن ماجه: صيام ١٢ والدارمى : وضوء ٩٧ ، طلاق ١١ ، ١٨ ، مالك موطأ طهارة ١٠٠ ، ١٠١ طلاق ٦٨ حدود: ٥ ابن حنبل ٣٧٧ .

(٣) ورد « مس الختان الختان فوجب الغسل » ، أخرجه مسلم حيض ٨٨ البخارى : غسل ٢٨ ، وأبو داود طهارة ٨٣ ، الترمذى طهارة ٨٠ النسائى طهارة ١٢٨ ابن ماجه طهارة ١١١ ، الدارمى : وضوء ٧٥ مالك فى الموطأ : طهارة ٧١ ، ٧٣ ، ٧٥ ابن حنبل ٢ / ١٧٨ ، ٥ / ١١٥ ، ٦ / ٤٧ ، ٩٧ ، ١١٢ ، ١٢٣ ، ١٣٥ ، ١٦١ ، ٢٢٧ ، ٢٣٩ ، ٢٦٥ .

(٤) راجم البخارى : وضوء .

(٥) البخارى : إيمان : ٨ ، حج ٤ ، ٣٤ ، ١٠٢

(٦) انظر هامش رقم ٢ من نفس الصفحة .

وأفعاله فى الحج يدل على حسن ضبطه وتثبته واستقلاله . وهذا هو المعتمد من[1] النقل فمن كان أبلغ فيه كان بالتقديم أولى .

٦٦٩ — وتقدم رواية الأعلم والأخص بالنبى عليه السلام من الصحابة ولذلك قدمنا رواية الكبار من الصحابة على صغارهم .

ولذلك قال عليه السلام « ليلينى منكم أولو الأحلام والنهى » .[2]

ولهذا قدمنا رواية أهل المدينة على أهل الكوفة فى الأذان والصاع والوقف لأن فيهم استقرت الشريعة وهم المشاهدون لتأسيس الدين وترتيب الشريعة حتى قال قائلون « إن خلاف غيرهم لا يقدح فى إجماعهم » فكانوا أعرف بالروايات وأخص بأحكام الحوادث .

٦٧٠ — وتقدم رواية من روى سماعاً على المشاهدة على رؤية من سمع وراء الحجاب .

كما قلنا فى حديث(١٣٥ ت) بريرة[3] قدمنا فيه رواية عائشة أن بريرة أعتقت وزوجها حر على حديث الأسود لأنه أبعد من الغلط إذا كان السماع على المشاهدة وإذا كان وراء الحجاب فيدخله التلبيس والتهمة والغلط فى السماع .

٦٧١ — وتقدم رواية من لم يضطرب لفظه على رواية من اضطرب لفظه فى المتن .

كما قلنا فى حديث ابن عمر (١٣٦ ت) فى رفع اليدين : أنه أولى من حديث يزيد(١٣٧ ت)ابن أبى زياد عن عبدالرحمن بن أبى ليلى (١٣٨ ت) عن البراء بن عازب (١٣٩ ت) أنه عليه السلام كان إذا افتتح الصلاة رفع

---

(١) فى الأصل : « فمن » .

(٢) أخرجه مسلم : صلاة ١٢٢ ، ١٢٣ ، أبو داود : صلاة ٩٥ : النسائى صلاة ٥٤ ، إمامة ٢٣ ، ٢٦ ابن ماجه : إقامة ٤٥ ، الدارمى صلاة ، ٥١ ، ابن حنبل ١ / ٤٥٧ ، ٤ / ١٢٢ .

(٣) ورد بصيغ أخرى ، ابن ماجه طلاق ٢٩ ـ الدرامى طلاق ١٥ ـ أبو داود طلاق ١٩ ، ٢١ راجع أيضا باب « المرأة تعتق ولها زوج » : الترمذى: رضاع ٧ والدارمى طلاق ١٥ ومالك فى الموطأ : طلاق ٢٦ .

يديه إلى قريب من أذنيه ثم لا يعود[١] .

قال سفيان (١٤٠ ت) كان يزيد بن أبى زياد(١٤١ ت) يروى هذا الحديث ولا يذكر «ثم لا يعود» فلما دخلتُ الكوفة رأيت يزيد بن أبى زياد يرويه وقد زاد فيه « ثم لا يعود » وكان قد لُقِّن فتلقَّن .

وإنما قلنا ذلك لأن اضطراب لفظ الحديث على الراوى يدل على سوء حفظه وغفلته .

فمن عزبت حالته عن هذه الصفة فى الرواية لم تضطرب النفس فى قبول روايته وسكنت إلى تلقى حديثه .

ولهذا قدمنا حديث من لم تختلف عنه الرواية على من اختلفت عنه الرواية كما قلنا فى حديث أنس(١٤٢ ت) قدمناه على حديث علىّ رضى الله [عنه][٢] فى استئناف الفريضة لأنه تتعارض عنه الرواية فتسقط بالتعارض وينفرد عن المعارضة حديث من لم تختلف عنه الرواية .

ولهذا عمل أبو بكر وعمر وعثمان وسائر الصحابة رضى الله عنهم برواية أنس دون رواية غيره .

وقد جعلنا عمل الصحابة بأحد المتعارضين أحد وجوه الترجيح فيما مضى .

وبقريب من هذا قدمنا أقوال النبى عليه السلام على أفعاله لاختلاف الناس فى كون فعله حجة دون أقواله .

ولذلك قدمنا رواية عثمان رضى الله عنه بأنه عليه السلام قال «لا ينكح المحرم » على حديث عائشة (١٤٣ ت) وابن عباس (١٤٤ ت) رضى

---

(١) راجع البخارى ٣ ، ١٦ ، أبو داود : طهارة ١٢١ ، صلاة ١١٥ ، ١١٧ ، ١١٩ ، ١٢٦ ، ١٢٨ ، ١٤٠ ، ١٤٢ ، ١٤٦ ، ١٧٦ ، الترمذى : صلاة : ٦٣ ، ٧٦ ، ٨٤ ، ٩٢ ، ١٠٠ ، ١٦٦ ، ابن ماجة : إقامة . ١٠ ــ ١٦ الدارمى : صلاة ٢ ، ٥ ، ٦ ، ٨ ، ١٨ ، ٣٢ ، ٤١ ، ٧٠ ابن حنبل ١/ ٣٨٨ ، ٤٤٢

(٢) زيادة من عندنا ليستقيم المعنى .

الله عنهما أنه نكح ميمونة حراما[1] .

وقد ذكرنا أن الرواية اختلفت فى حديث ميمونة رضى الله عنها فروت مرة أنه عليه السلام نكحها وهما حلالان فجعلناه وجها آخر من الترجيح .

٦٧٢ — فإن قيل : أليس بالفعل بيّن عليه السلام مواقيت الصلاة فكيف لمن يكن آكد من القول حتى قال « خذوا عنى مناسككم » وقال « خذوا عنى خذوا عنى »[2] .

وقال « صلوا كما رأيتمونى أصلى »[3] .

وأن القول إذا طال وكثر وقع للسامع فيه اللبس وقل ضبطه له لطوله وكثرته ولا يشكل الفعل .

ولذلك قال للسائل عن أركان الصلاة « ما يمنعك أن تصلى معنا » فنبهه على التعلم بالفعل عند الاقتداء فى أفعاله ؟

قيل : هذه وجوه يَستدل بها من يجعل أفعال النبى عليه السلام حجة ولمن قال إنه يتوقف فيه من وجوه الأدلة ليس هذا موضع ذكرها .

وكيف يكون الفعل أولى من القول فى معرفة الحكم والقول يكشف [ل٧٦ش] عن حكم الأفعال والفعل / لا يكشف عن حكم القول فى معرفة الحكم بنفسه يعرف وينبىء عن الحكم .

ولو كانت الكفاية واقعة بنفس الفعل لما احتاج صلى الله عليه وسلم

---

(١) راجع باب « فى نكاح المحرم » البخارى نكاح ٣٠ ، الدارمى ١٧

(٢) جزء من حديث أخرجه مسلم : حدود ١٢ ، ١٣ وأبو داود : حدود : ٢٣ والترمذى حدود : ٨ — وابن ماجه حدود : ٧

(٣) تكملة الحديث السابق. انظر هامش ٢ من نفسة الصفحة .

إلى قوله عليه السلام « صلوا كما رأيتمونى أصلى » « وخذوا عنى »[1]

ولذلك قال لمن أساء الصلاة : « صلّ فإنك لم تصلّ » وبقوله « لا نراك »[2] إلى أن قال كيف أصلى؟ فوصف له صفات أفعال الصلاة بالقول.

وأما تأكيد البيان بالفعل؟ فأكثر العلماء على أن البيان بالقول آكد منه بالفعل.

وأيضاً — فإن الفعل إن كان بيانا لمجمل الكلام فإنما يقع التبيين بالأمرين بالفعل مع القول السابق.

فأما إذا تجرد الفعل لم يعرف منه حكم إلّا بحاله أو قاله والقول فى أكثر يستقل فى البيان عن غيره.

وتقدم بأن لا يروى إلّا مسنداً على ما يروى : مرة مرسلا وموقوفا ومرة مسنداً لانتفاء الشبهة عن طريق مالا يروى إلّا مسنداً فاختلف من لم يقل بالمرسل فى وقوع الترجيح به لأحد المتقابلين :

فنهم من قال لا يقع به الترجيح.

ومنهم من قال يقع به الترجيح

وهذا الاختلاف فى مرسل غير سعيد بن المسيب (١٤٥ت) ، فأما مرسل سعيد فالأظهر أنه يقع به الترجيح.

وقد قيل : فيه خلاف ، غير أن الأشهر ما قلناه من أن لاخلاف فيه.

وبالمرسل قدمنا حديث عبد الرحمن بن عوف (١٤٦ت) وأبى سعيد الخدرى (١٤٧ت) فى سجود السهو قبل السلام برواية الزهرى (١٤٨ ت)

---

(١) انظر هامش رقم ٢ ، ٣ من صفحة ٤٦٤

(٢) فى الأصل : « نراك ».

حين قال : « كان آخر الأمرين من رسول الله صلى الله عليه وسلم سجد فى السهو قبل السلام[١] .

وأما مرسل سعيد فقدمنا به روايةَ مَن روى أنه عليه السلام تزوج ميمونة وهو حلال على رواية من روى أنه تزوجها وهو محرم .

٦٧٣ — وتقدم أن يكون أحد الخبرين لم يختلف أنه ليس من قبل الراوى على ما قيل فيه إنه من قبل الراوى على ما روى بشر بن نهيك (١٤٩ ت) عن أبى هريرة (١٥٠ ت) أنه عليه السلام قال : « مَن أعتق شِرْكاً له فى عبد قُوِّم عليه باقيه وإن لم يكن مال قُوِّم المملوك قيمة عدل ثم يستسعى العبد غير مشقوق عليه »[٢] فيقدم عليه رواية ابن عمر أنه عليه السلام قال : « من أعتق شِقْصا له من مملوك قُوِّم عليه إذا كان له مال ، فإن لم يكن له مال فقد عتق منه ما عتق ورقّ منه ما رقّ »[٣] .

لأن شُعْبَة وهَمّام هما أحفظ من سعيد رَوَيَا تلك الرواية ولم يَرْوِيَا السعاية فما ليس فيه هذا الإشكال أَوْلى .

والصحيح أن يقال : إن قتادة (١٥١ ت) ثقة ، والزيادة عن الثقة مقبولة غير أن همّامًا (١٥٢ ت) وشعبة (١٥٣ ت) آكد حفظا من قتادة فقدم روايتهما لتأكد حفظهما على رواية قتادة .

فأما الزيادة فهى عن الثقة مقبولة إن[٤] لم يقع التقديم لأجله حتى إنه لو صح أنه من قبل الراوى حينئذ كان غيره أَوْلى لأجله .

---

(١) راجع هامش رقم ٢ من صفحة ٢٢٤

(٢) ورد الحديث بصيغ أخرى. انظر : البخارى : عتق ٤ — مسلم إيمان ٥ — أبو داود : عتاق ٤ انظر أيضا : الترمذى : عتاق ١١ وابن ماجه : عتق ٨

(٣) ورد بصيغ أخرى . راجع : البخارى شركة ٥ ، ١٤ ومسلم : عتق ٣ ، إيمان : ٥٣ ، ٥٤ وأبو داود: عتاق ٥ والترمذى : أحكام ١٤ وابن ماجه عتق ٧ وابن حنبل ٢/٣٢٦، ٤٧٢ ، ٤ / ٣٧

(٤) كانت فى الأصل : إش كذا من هامش الأصل ملحقة بالمتن ، ولعل المقصود اختصار أى شىء . وإن كنا قد رأينا أن تكون : « إن » وهو ما يتفق وسياق الكلام . وهو ما أثبتناه .

ولم يختلفوا فى أن مرسل الصحابى يقع به الترجيح وإن اختلف قول من نفى المرسل فى الاحتجاج به .

٦٧٤ — فأما قول من رأى المرسل حجة فلا شبهة على قوله فى صحة الترجيح به وفيهم من يقول : المرسل آكد من المسند فإذا عارضه المسند قدّمه على المسند ، وهذا شاذ من القول :

والدهماء[1] من العلماء على أن المسند أوْلى من المرسل بكل حال .

وأما مرسل الصحابى فإنما قدمناه فى الترجيح لأنه إما أن يكون سماعاً منه عن النبى عليه السلام أو عن بعض الصحابة رضى الله عنهم وبعض الصحابة عن النبى عليه السلام .

ولهذا المعنى جعله بعض الناس حجة ، وإن كان الصحيح أنه لا يجعل حجة لأنه لو كان لأنه سمعه من الصحابة جعله حجة لزم أن يكون مرسل التابعى حجة .

٦٧٥ — فإن قيل يجوز أن يكون التابعى قد سمعه من تابعى آخر لا من الصحابى ؟

قيل : وكذلك يجوز أن يكون الصحابى سمعه ممن لم يُعرف بالصحبة أو من بعض الأعراب .

وتقدم بقول الأئمة أو فعلهم أحد الظاهرَين أو من بعض الأعراب كما قلنا فى حديث عائشة رضى الله عنها عن النبى عليه السلام أنه كبّر فى العيدين سبعا فى الأُولى وخمسا فى الثانية[2] .

ومثله روى عن أُبىّ بن كعب (١٥٤ ت) وأبى واقد الليثى (١٥٥ ت)

---

(١) المراد بـ « الدهماء » هنا : « الأكثرية » .

(٢) راجع : مسلم حج ١٤٧ والنسائى مناسك ١٣٢ وابن ماجة مناسك ٨٤ والدارمى مناسك ٣٤ وابن حنبل ٤/٤٢٩ ، ٥/٦٢ ، ٢٠٩ ، ٤٢٧ .

فقدمنا هذه الرواية بالطريقين على حديث (١٥٦ ت) حذيفة[1] أنه عليه السلام كبّر فى الأولى قبل القراءة ثلاثا وفى الثانية بعد القراءة بعمل الخلفاء الأربعة .

وقد قال عليه السلام : « عليكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشدين من بعدى »[2] .

ولأن التكبير فى العيدين من شعار الإسلام فلا يقدم عليه بالعمل الأئمة والخلفاء على الأطهار والأشهاد .

وليس له أصل عن النبى عليه السلام .

[ل٧٧ى] ولأن ما أقدموا عليه بمشهد المسلمين يصير أصلا / فى الشريعة فيصير كالمقطوع على أنه دين الرسول فهو بالتقديم أولى .

ومثله تكبيرات صلاة الجنازة أنها أربعة عمل عليه أبو بكر وعمر وعثمان وعلى رضى الله عنهم .

ومن أصحابنا من رجح بقول الأكثرين من السلف وبقول الطائفة التى فيها إمام وهذا لاشبهة فيه على القول القديم للشافعى وعند من يجعل قول الصحابى حجة .

فأما من لم يَرَهُ حُجّة فقد اختلفوا فى الترجيح والأظهر أنه ترجيح .

ومنهم من قال لايرجح به ؛ لأنهم حين اختلفوا لم يعتمدوا قول أنفسهم لا فى الاحتجاج ولا فى الترجيح .

ولا شك أن كل ماصح الاحتجاج به من أنواع الأدلة كظواهر

(١) راجع : البخارى أذان ٨٣ ـ ١١٧،٨٥، ١٢٨ كسوف ٤ ومسلم : ٣ وأبو داود : صلاة ١٣٦ استسقاء ٤ ـ والنسائى افتتاح ١ ، ٢ ، ٨٤ .

(٢) أخرجه ابن حنبل ٣ ، ٤٢٤ والترمذى علم: ١٦ ، وأبو داود سنة ٥ وابن ماجة :مقدمة ٦ وأيضا أبو داود : مقدمة ١٦ وابن حنبل ج ٤ ، ١٢٦ ، ١٢٧ .

الكتاب والسنة وأنواع الأقيسة وغيرها إذا اقترن بأحد المتقابلين ترجح به ولهذا قدمنا الخبر فى تفصيل أول الوقت بمثل قوله تعالى :

﴿ وَسَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ ﴾ [من الآية ١٣٣ / ٣] .

وبقوله : ﴿ حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ ﴾ [من الآية ٢٣٨ / ٢] .

وبقوله تعالى : ﴿ أَقِيمُوا الصَّلَاةَ ﴾ [من الآيات : ٤٣ ، ٨٣ ، ١١٠ / ٢]

وفى الزكاة بمثل قوله عليه السلام « ليس على المسلم فى عبده ولا فى فرسه صدقة »[1] .

إلى غير ذلك من الأدلة والظواهر التى رجحناها ما وقع فيه التعارض والتقابل من الألفاظ .

ويتقدم بأن يكون أحد اللفظين وارداً على التفصيل والتعيين فى موضع الحاجة .

كما روى أنه عليه السلام قنت شهراً ثم ترك[2] .

فقدمنا هذا على ما روى أنه عليه السلام ترك القنوت بعد الشهر إلا فى صلاة الصبح فإنه لم يزل يقنت إلى أن فارق الدنيا[3] .

لأن هذا التفصيل أزال الإشكال والشبهة فى موضع الحاجة حتى إذا كان أحدهما مقرونا بتفصيل وبيان من الراوى قدمناه على ما انفرد عن بيان الراوى .

وذلك مثل ما روى عن جابر أنه عليه السلام قال :

---

(١) أخرجه ابن حنبل عن أبى هريرة ــ الكنز الثمين حديث رقم ٣١٧٠

(٢) راجع : البخارى جنائز ١٤١ ، وتر ٧ ، اعتصام ١٦ ، وأبو داود وتر ١٠ وابن حنبل ١ / ٣٠١ ، ٢ / ٣٩٦ ، ٣ / ١٦٧ ، ١٨٤ ، ٢٣٢ ، ٢٤٩ ، ومسلم : مساجد ٢٩٩ ، ٣٠٠ ، والنسائى : تطبيق ٢٦ ، وابن ماجة : إقامة ١٢٠ ، والدارمى صلاة ٢١٦

(٣) انظر هامش رقم ٢ من هذه الصفحة .

« أيّما رجل أعمر عمرى له ولعقبه، فإنه للذى يُعطاها لا ترجع إلى الذى أعطاها »[1] ؛ لأنه أعطى عطاء وقعت فيه المواريث .

٦٧٦ — ثم روى عن جابر أنه قال : « إنما العمرى التى أجازها رسول الله صلى الله عليه وسلم أن تقول : هى لك ولعقبك فأما إذا قال هى لك ما عشت ، فإنها ترجع إلى صاحبها »[2] .

فهذا مقدم على ما أطلقه فى الرواية عن النبى عليه السلام فى الخبر قبله لأجل تفصيله وبيانه لما أطلقه الرسول عليه السلام .

ولهذا قلنا فى اللفظ إذا احتمل أمرين لا يمكن جمعهما معاوبين الراوى أحدهما بالمراد تعين وسقط أن يكون الثانى مراداً كما قلنا فى حديث ابن عمر أنه إذا أراد أن يوجب بيعا مشى قليلا ثم رجع ، فحملنا لأجل هذا البيان لفظ « التفريق » على التفرق بالبدن عن المكان ، دون التفرق بالقول أنه أعلم بما يرويه عن غيره .

٦٧٧ — ويقدم من الخبرين ما كان مضافا إلى الرسول عليه السلام لفظا ونصا على ما أضيف إليه استدلالا واستنباطاً .

كما قلنا فيما روى أنه عليه السلام نهى عن أمهات الأولاد وقال : « لا يبعن ولا يوهبن ولا يورثن يستمتع بها سيدها ما بدا له وإذا مات فهى حرة »[3] .

---

(١) للحديث صيغ أخرى . انظر : الدارمى : نكاح : ٣١ ، ٤٢ وأبو داود : نكاح ٢١ — طلاق ٢٩ ، وبيوع ٨٦ ، ومسلم : هبات ٢٠ ، ٢١ ، ٢٢ ، ٢٤ ، ٢٦ ، والترمذى أحكام ١٥ ، والنسائى عمرى : ٤ ، وابن ماجة : هبات ٣ ، ومالك فى الموطأ : أقضية ٤٣ ، وابن حنبل جـ ٣ ص ٣١٢ ، ٣٦٠ ، ٣٨٦ ، ٣٩٩ .

(٢) للحديث صيغ أخرى . انظر مسلم : هبات ٢١ ، وأبو داود : بيوع ، وابن حنبل جـ ٣/ ٩٤

(٣) للحديث صيغ أخرى : أخرجه مالك : الموطأ : عتق : ٦

رواه عبد الله بن دينار (١٥٧ت) عن عمر (١٥٨ ت) رضى الله عنهما .
فتقدم هذه الرواية على مارواه أبو سعيد الخدرى (١٥٩ت) حيث قال:
كنا نبيع أمهات الأولاد على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم[1].
وإنما قدمنا لأنه لفظ به ونص عليه إمكان الخطأ .
ويدخل فيما يضاف إليه استدلالا .
ولأن نصه قوله والاستدلال اجتهاد من غيره .
وقوله عليه السلام أولى من استدلال غيره .

٦٧٨ — ويقدم من الخبرين ما كان الحكم فيه مقرونا بالصفة على ما كان مقرونا بالاسم .

كما قال عليه السلام : « من بدل دينه فاقتلوه »[2] .

قدم هذا على نهيه عن قتل النساء والولدان لأنه علق الحكم بتبديل الدين وذلك معنى الحكم .

وذلك صفة موجودة فى الرجل والمرأة فصارت علة مؤثرة فى الحكم والاسم لا يؤثر .

ولأن المقرون بالعلة مدلول عليه بوجهين .
أحدها لفظ صاحب الشرع ، والآخر تعليله .
وذلك أولى من دليل واحد .

ولأن الإشارة إلى المعنى كشفٌ عن حقيقة الأمر الذى خفى فى اللفظ فظهر بالكشف فهو كالجرح يظهر الخفى من الأمر فيقدم على ظاهر التعديل.

(١) ينظر هامش رقم ٣ من صفحة ٤٧٠ فما سبق هو الصيغة المفضلة .
(٢) أخرجه البخارى وابن حنبل . انظر الكنز الثمين : حديث رقم ٣٦٢٢ .

٦٧٩ — ويقدم من الخبرين ما كان القول فيه مقرونا بالفعل وذلك مثل ما روى أنه عليه السلام سعى بين الصفا والمروة أولا ثم قال :

« اسعوا فإن الله تعالى كتب عليكم السعى »[(١)] .

[ل٧٧ش] فقدمنا هذا / على قوله عليه السلام : « الحج عرفة »[(٢)] .

وفيه ثلاثة أوجه عن الترجيح :

أحدها قوله ، والآخر فعله ، ويجب فيه الاقتداء ، والآخر إخباره عن إيجاب الله سبحانه ذلك علينا ، فهو أولى من مجرد قوله : « الحج عرفة » .

٦٨٠ — واختلفوا فى المتقابلين هل يقع الترجيح لأقدمهما على الآخر بالنفى والإثبات ؟

فمنهم من قال : الإثبات أولى من النفى فى الألفاظ دون العلل .

ومنهم من قال : الإثبات فيهما جميعا أولى من النفى .

ومنهم من قال : النفى فى الجميع أولى من الإثبات .

فمن قال : النفى أولى ـ قال : لأنه أبعد من الخطأ على من ينفيه ؛ لأن النفى لا يقتضى من الأوصاف والشرائط ما يقتضيه الإثبات ؛ ولأن النفى يتقوى بالأصل الذى هو مقتضى العقول ، وذلك إلى القطع واليقين أقرب .

ولأن مبنى شرعنا على التخفيف والتسهيل ، والنفى لائق لهذا الأصل .

٦٨١ — ومن قال : الإثبات فى الألفاظ أولى دون العلل ـ : فرق بأن الإثبات فى العلل أحكامها ، وذلك نتائجها ، والعلل أصولها ؛ والأصل لا يتأكد بفرعه ، وفى الألفاظ أحكامها أنفسها ؛ فبان الفرق .

---

(١) راجع الأحاديث الواردة فى باب « السعى بين الصفا والمروة » : البخارى ٨٠ ومناقب الأنصار ٢٧ والترمذى : الحج ٣٩ ، ٦٤ ، الدارمى : مناسك ٣٦ ، ٧٧ ، مالك : الموطأ : حج ٥٠ ابن حنبل ٦ / ١٣٩ ، ١٤١ .

(٢) ورد الحديث عند الترمذى : « الحج عرفات » انظر الترمذى : تفسير سورة ٢ ، ٢٢ ، أبو داود : مناسك ٦٨ . وابن ماجه : مناسك ٥٧ ـ ٦٤ .

٦٨٢ — ومن قال : الإثبات فيهما جميعا يقع به الترجيح — : قال : لأن النفى لا يقتضى حجة يحال به عليها ؛ فإنه حاصل قبل الشريعة ؛ فالإثبات إذًا هو الشريعة ، ولأجلها يحتاج إلى الحجج والأدلة ؟ !

وأيضاً فإن الإثبات خبر عن أنه علم ما أخبر عنه النافى أنه لم يعلمه ؛ ولهذا سمعنا الشهادة على الإثبات دون النفى ! ؟

ولأن المُبتغَى من الأدلة الأحكام وأن لا حكم لا يبتغى من الأدلة والنفى قرين أن لا حكم وقرينة وإن شذ كونه حكما فى بعض الأصول حتى إذا تحقق النفى حكما فى بعض المواضع فإنما تحقق لأنه ضمن الإثبات ؛ فأما صرف النفى فلا يثبت حكما قط ؟ !

وبهذا أبطلنا فَرْقهم بين الشهادات وأدلة الشريعة — : حيث قالوا للنفى حكم فى الشريعة ، وليس له حكم فى الشهادة ؟ فقلنا : هما سواء ؛ لأن النفى الصِّرف الذى لا يتضمن الإثبات أو ضربا من الإثبات ، فليس له موقع فى الشريعة كالشهادة على النفى الصرف ؛ حتى إن الشهادة إذا كان متضمنا بالإثبات وإن كان نفيا فلها موقع فى الشريعة كالشهادة بقضاء الدين، وبراءة الذمة بالإبراء .

ثم إنا شبّهناه بالشهادة من وجه، لا من كل الوجوه — : فيسقط الفرق.

٦٨٣ — ويقدم بأن يكون موضع النزاع فى أحد الظاهرين مقصوداً به وهو فى عرض الآخر — كقوله : ﴿ وَٱلَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ ﴾ [٥ / ٢٣، ٢٩ / ٧٠] يقدم عليه أنه تحريم الجمع بين الأختين .

ومثله نهيه عن افتراش جلود السباع — : يقدم عليه قوله عليه السلام :

« دباغ الأديم طهوره »[1] - : فهذا تصريح بالمقصود وفى الخبر قبله غير مقصود ؛ لأنه للمنع من الانتفاع به على وجه الخيلاء والشرف - : وهو بعد الدباغ أيضاً منهىٌّ عنه !

وتقدم السنة على الكتاب - إذا كانت أخص - كنهيه عن بيع الغَرَر[2] مع قوله تعالى : ﴿ أَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ ﴾ [من الآية ٢٧٥ / ٢] لأنه يصلح بيانًا للكتاب .

ومثله نهيه عن الشِّغَار[3] مع قوله سبحانه : ﴿ فَانكِحُوا ﴾ [من الآية ٣ / ٤] .

٦٨٤ — فأما إذا كان الكتاب أخص يقدم على الأعم من السنة :

كتقديمنا قوله سبحانه ﴿ فَكَاتِبُوهُمْ ﴾ [من الآية ٣٣ / ٢٤] على نهيه عن الغرر .

وقوله سبحانه ﴿ وَآتُوهُمْ ﴾ [من الآيات ٣٣ / ٢٤ ، ١٠ / ٦٠] على قوله : « لا يحل مال امرئ مسلم »[4] .

ومتى كان الخاص بعض العام غير مقرون بوصف يوجب المخالفة وجب الجمع بينهما لفقد التنافى حتى إذا كانا سواء فقد قلنا إن الكتاب

---

(١) أخرجه ابن حنبل ومسلم. انظر الكنز الثمين حديث رقم ١٧٦٢ .

(٢) راجع البخارى : بيوع ٨٧ ، ٨٣ ، ٨٥ ، ٩٣ - زكاة ٩٨ - مساقاة ١٧ سلم ٤ ومسلم : بيوع : ٤٩ ، ٥٣ ، ٥٤ ، ٥٧ ، ٨١ ، ٨٢ ، ٨٣ ، ٨٤ ، ومساقاة ١٥ ؛ أبو داود : بيوع ٢٢ - النسائى إيمان ٤٥ بيوع ٣٨ .

(٣) راجع النسائى : نكاح ٦٠ - ابن حنبل ١٥ ، ١٦ مسلم نكاح ٦٠ ابن ماجه نكاح ١٦ ابن حنبل ٢ / ٣٥ ، ٩١ ؛ ٢١٥ ، ٢١٦ ، ٣ / ١٦٢ ؛ ١٦٥ ، ١٩٧ ، ٤ / ٤٢٩ ، ٤٣٩ ، ٤٤١ ، ٤٤٣ .

(٤) للحديث صيغ أخرى : أخرجه النسائى : زكاة ٢٢ - البخارى : ديات ٦ - مسلم : قسامة : ٢٥ ، ٢٦ أبو داود : حدود : ١ - الترمذى حدود ١٥ - النسائى تحريم ٥ - ١١ - ١٤ - الدارمى : سير ١١ - ابن حنبل : ٦١ - ٦٣ - ٦٥ - ٧٠ - ١٦٣ - ٣٨٢ - ٤٢٨ - ٤٤٤ - ٤٦٥ ج ٦ / ١٨١ - ٢١٤ .

أولى وأبطلنا قول من قال هما سواء بأن قلنا نسخ السنة بالقرآن أقرب من نسخه بالسنة ! ؟

٦٨٥ — ويقدم أحد العمومين بكون التخصيص فيه على النزاع على ماخص بالاتفاق، كقوله سبحانه : ﴿ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ﴾ [من الآية ٣ / ٤] خص منه تحريم الجمع بين الأختين بالرضاع اتفاقا !

وهل في قوله : ﴿ وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ ﴾ [من الآية ٢٣ / ٤] تخصيص ؟ على الخلاف ، فكان هذا أولى؛لأنه أبعد عن الاحتمال؛فيكون إلى النص أقرب ، ولأنه علم فيما خص أنه لم يُرد به مقتضاه ؛ فهو عن الاستعمال أبعد ، حتى قال قوم : إنه صار بالتخصيص مجازاً !

وأراد آخرون : أنه بالتخصيص صار مجملا في الباقي ؟

فعلى هذا كلما كان التخصيص في أحدهما أولى كان أولى ؛ لأنه أقرب إلى النص .

وغلط من قال : إنهما سواء ؛ لأنهما لم يُتركا على الظاهر ؛ لأنهما مع هذا أحدهما أقرب إلى النص ؛ ولأنه في استعمال الأمة والفرع منهم إليه أدخل : وذلك في مثل قوله : « على اليد ما أخذت »[1] مع قوله : « لا يحل مال امرىء مسلم[2] إلا » / وقوله : « ليس للمرء من المال إلا ما طابت به نفس إمامه »[3] مع قوله : « من قتل قتيلا له عليه بينة فله سلبه »[4] . [ل ٧٨ ى]

واختلف أصحابنا إذا كان أحدهما معلوم السبب لو حمل عليه لم يكن

(١) أخرجه ابن حنبل انظر الكنز الثمين ـ حديث رقم ٢١٦١ .

(٢) انظر هامش رقم ٤ من صفحة ٤٧٣ .

(٣) راجع : ابن حنبل ٣/٤٢٣ ، ٥ / ١١٣ .

(٤) أخرجه الترمذى وأبو داود ـ انظر الكنز الثمين حديث رقم ٣٨٥٣ .

فيه حجة ـ هل يقدم عليه مالا سبب له ـ كقوله : « خلق الماء طهوراً »(١) علمنا وروده فى بئر كثر ماؤها ، عارضه قوله : « إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا ؟ »(٢) .

منهم من قال : هما سواء ؛ لأن العبرة باللفظ عندنا دون السبب والأصح أنه يقدم عليه مالا سبب له ؛ لأنه يغلب الظن عند التعارض وروده فى الماء الكثير ، ولأنه قول بهما من غير الاعتراض بأحدهما على الآخر فيكون تنزيلا لكل واحد من الظاهرين على حكمين ووجهين من غير تخصيص فيهما ولا اجتهاد ؛ فكان أولى ؛ لأن ما قل فيه الاجتهاد قل جواز الخطأ ؛ ولأن فيه إسقاط التعارض ؛ وذلك أولى(٣) من إيجاب التعارض فيهما : ولأنا إنما نعتبر اللفظ عند الانفراد ، فأما عند التعارض فحمل الصادر على السبب واجب حمله عليه ؛ ولذلك قدمنا ما قصد بالحكم على ما الحكم فيه عارض ، وإن كانا عند الانفراد سواء .

٦٨٦ — فإن قيل : أليس قدم الشافعى خبر القلتين على قوله : « خلق الماء طهوراً »(٤) لأنه أخص بموضع الطلب ؟

قيل : وهو وجه آخر من الترجيح : ومثله قوله : « مَن بدّل دينه فاقتلوه »(٥) مع نهيه عن قتل النساء حين رأى امرأة حربية قتلت يوم حنين فالخبر الأول لابتداء حكم ؛ وهذا النهى على سبب وهى المرأة الحربية ، والمبتدأ أولى من الخارج على سبب ! ؟

---

(١) أخرجه ابن حنبل ج ١ ص ٢٧٩ وأبو داود : صوم ٢١ ـ وطهارة ٣٤ وزكاة ٢٦ والنسائى مياه ١ وابن ماجه صيام ٢٥ والدارمى صيام ١٢ ـ وضوء ١٠٥ .

(٢) رواه ابن حنبل : انظر الكنز الثمين حديث رقم ١٨٧ .

(٣) فى الأصل : « أولا » .

(٤) سبق تخريجه . انظر هامش رقم ١ من الصفحة ١٣٩ .

(٥) رواه ابن حنبل والبخارى عن ابن عباس . انظر الكنز الثمين حديث رقم ٣٦٢٢ .

ومتى أمكن إسقاط التعارض بالاستعمال فذلك أولى من إيجاب التساوي والتعارض؟

وذلك مثل قوله عليه السلام: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله»[1]، مع ما روى: أنه كان إذا بعث جيشاً أمرهم بدعاء الكافر إلى إحدى ثلاث: من إسلام، أو جزية، أو قتال!؟[2]

فالخبر الأول أجريناه على العموم فى أهل الأديان.

والثانى على عمومه فى أهل الكتاب.

وهذا أولى من جمعهما على التعارض فى أهل الكتاب.

ولهذا اختلف الصحابة رضى الله عنهم فى أخذ الجزية من المجوس؟

حتى اختلفوا — : فى أنهم من أهل الكتاب أو لا؟!

ومتى أمكن عند التعارض أن يُخَص القرآن بالسنة ولا تخص السنة بالقرآن فذلك أولى[3] بخلاف ما نقول فى النسخ.

ولهذا قدمنا قوله عليه السلام: «لا يرث القاتل؟»[4] ولم يخص به آيات المواريث، حتى استدلوا فى توريث بعض القاتلين بتلك الآيات وحملوا الخبر على قاتل بنحلة التهمة فى القتل؟ فحملنا آيات المواريث على من لم يكن قاتلا، والخبرَ على عمومه؟ فكان تخصيص القرآن بالسنة أولى، لقوله سبحانه: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾

(١) روى عن أبى هريرة. انظر الكنز الثمين حديث رقم ٦٤٤.

(٢) راجع ابن حنبل ١ / ٢٢٣، ٢٨٥ — الترمذى زكاة ١١ — وأبو داود: إمارة ٣١، جهاد ٩١.

(٣) فى الأصل: «أولى».

(٤) رواه الترمذى: فرائض ١٧ — ابن ماجه فرائض ٨ الدارمى: فرائض ٤١ وأبو داود: ديات ١٨ — ابن حنبل ج ١ / ٤٩.

[من الآية ٤٤ / ١٦] لأن النسخ يتضمن الرفع وذلك للقوى من الضعيف محال ؟ والتخصيص بيان ، والنبي عليه السلام مبعوث لبيان ما احتمل من القرآن ! ؟

ولأن خبر القتل قد قضى على آية المواريث فى بعض القائلين ؟ كذلك يقضى عليه فى موضع النزاع ، ويقدم بكون أحد الاستعمالين مما وقع الاتفاق عليه فى نظيره ! فيكون أولى ؟

وذلك فى مثل قوله : « فيما سقت السماء العشر »[1] مع قوله : وليس فيما دون خمسة أوسق من التمر صدقة ! ؟ »[2] .

وقد اتفقت الأمة على أن قوله فى « الرقة ربع العشر ؟ »[3] لبيان التقدير .

وقوله : « ليس فيما دون خمسة أواق من الورق صدقة »[4] : أنه لتقدير المأخوذ منه ، وهذا التنزيل نظير لما ذكرناه فى الخبرين قبل !

ولأنه تنزيل يسقط التعارض والتخصيص ؛ وذلك أولى ؟ !

فإن قالوا : قوله : « فيما سقت السماء العشر »[5] متفق على قبوله دون قوله : « ليس فيما دون خمسة أوسق من التمر صدقة ! »[6] .

قلنا : إنما صح هذا الكلام لو أوجبنا بينهما التعارض ؟

(١) للحديث صيغ أخرى . رواه البخارى زكاة : ٥٥ ــ مسلم : زكاة ٨ أبوداود : زكاة : ٥ ، ١٢ ــ الترمذى زكاة ٥ : ١٤ ــ النسائى زكاة ٢٥ ــ ابن ماجة زكاة : ١٧ ــ الدارمى : زكاة ٢٩ ــ مالك فى الموطأ ــ زكاة : ٢٣ ــ ابن حنبل : جـ ١ : ١٤٥ ، جـ ٣ : ٣٤١ ، ٣٥٣ .

(٢) رواه مالك والشافعى وابن حنبل عن أبى سعيد . وللحديث صيغ أخرى ــ انظر الكنز الثمين حديث رقم ٣١٨٧

(٣) رواه أبو داود : زكاة : ٥ ــ مالك فى الموطأ : زكاة ــ ٢٣ .

(٤) سبق تخريجه . انظر هامش ٢ من هذه الصفحة .

(٥) يرد لهامش ١ .

(٦) يرد لهامش ٢ ، ٤

فأما إذا قلنا بهما جميعا فالاتفاق فى أحدهما والاختلاف فى الآخر لا يضر . وقد قال بعض أصحابنا : إنما قدمنا ذلك للاستعمال لأنه تخصيص للعام بما هو أخص منه ! ؟

أو لأنه روى فى بعض الروايات ـ : « فيما سقت السماء العشر إذا بلغ خمسة أوسق » (١) ـ وهذا أيضاً له وجه لا يقدح فى الأول ! ؟

ومثله ـ : « من أدرك ركعة من الصبح قبل أن تطلع الشمس فقد أدرك الصبح » ؟ (٢) مع نهيه عن الصلاة قبل غروب الشمس ؟ مع قوله ـ : « من أدرك ركعة من العصر قبل أن تغرب الشمس فقد أدرك العصر » (٣) ! ؟

[ل ٧٨ ش] ويقدم بكون الأمر فى أحد الاستعمالين / معلوماً على القطع ، ومن الآخر على الشك والنزاع : كقولنا فى جواز قضاء الفوائت فى كل وقت معلقا بقوله عليه السلام : « من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها فإن ذلك وقتها » (٤) مع نهيه عن الصلاة فى الأوقات الثلاث : فحملنا النهى على صلاة لا سبب لها : وجعلوا خبر القضاء على غير هذه الأوقات ؛ ومعلوم قطعاً أن الأمر بالقضاء يقتضى جوازه لا محالة . والنهى هل يقتضى الفساد ؟ على النزاع والشبهة ؛ فكان المعلوم أولى من المشكوك أو المتنازع ! ؟

٦٨٧ — ويقدم بكون أحد الاستعمالين فى موضع النزاع دون الآخر ، كقوله عليه

---

(١) يرد لهامش ١ ، ٥ من صفحة ٤٧٨

(٢) روى عن أبى هريرة . انظر الكنز الثمين حديث رقم ٣٥٤٧

(٣) رواه مالك فى الوطأ : وقوت ٥ ـ الترمذى صلاة ٥ ابن ماجه : صلاة ٢ ابن حنبل ج ٢ / ٢٣٦ ، ٢٦٠ .

(٤) رواه الترمذى : صلاة ١٦ ـ النسائى مواقيت ٥٣ ـ ابن ماجه صلاة ١٠

السلام : « لا نكاح إلا بولى »[1] مع قوله : « الأيم أحق بنفسها من وليها »[2] فقلنا : إنها أحق بالإذن دون العقد !

وحملوا النهى على الصغيرة والمجنونة، أو الأمة؛ فكان ما قلناه أولى؛ لأنه حمل على موضع الفائدة فى موضع النزاع ؟

وحملهم على موضع الإجماع المستفاد منه لا على حكم جديد ! ؟

٦٨٨ — ويقدم بأن يكون أحد الاستدلالين مقرونا بسبب يصح تعليق الحكم عليه والآخر سبب لا يصح تعليق الحكم عليه ؛ فما أمكن تعليق الحكم عليه أولى !

وذلك فى مثل حديث خنساء زوّجها أبوها وهى ثيِّب فكرهت فرد عليه السلام نكاحها[3] ، مع ما روى أنه رد نكاح جارية بكر زوجها أبوها وهى كارهة[4] وتعليق الرد بالبكارة لا يمكن ، وبالثيابة يمكن ؛ فكان أولى ؛ لأنه يمكن أن تجعل الثيابة علة للرد دون البكارة ! ؟

٦٨٩ — واختلف القائلون بدليل الخطاب إذا قابله نطق عام : كدليل .

قوله : « إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا »[5] قابله : « خلق الماء طهوراً »[6] .

---

(١) رواه الطبرانى فى المعجم الكبير عن أبى موسى بلفظ : « وشاهدين » انظر الكنز الثمين حديث رقم ٤٤٢٣ .

(٢) رواه أبو داود : نكاح ٢٥ ــ الترمذى نكاح ١٨ ــ ابن ماجه نكاح ١١ ــ الدارمى نكاح ١٣ مالك فى الموطأ : نكاح ٤ ــ ابن حنبل ج ١ : ٢١٩ ــ ٢٤٢ ــ ٢٦١ ــ ٢٧٤ ــ ٣٤٥ ــ ٣٦١ .

(٣) انظر هامش رقم ٤ من صفحة ٢٨٠

(٤) أخرجه البخارى : نكاح ٤٣

(٥) سبق تخريجه. انظر هامش رقم ٢ من صفحة ٤٧٦

(٦) سبق تخريجه. انظر هامش رقم ١ من صفحة ٤٧٦

فمنهم من قال العموم أولى منه ؛ لأن مقتضاه له لفظ ؛ ودليل اللفظ لا لفظ له ؛ لأن اللفظ مقتضاه خلافه : ولأن مقتضى اللفظ مقصود به ودليله كالعارض فيه ! ؟

ومنهم من قال الدليل أولى ؛ لأنه أخص منه ؛ ولأجله خص الوصف نطقه العام ؛ ولأنه لا بدّ من ثبوته مع القول به من غير الاحتمال ، وما قابله من العموم على الاحتمال ؛ ولأن دليل اللفظ كلفظ آخر ؛ لأنه كالنفي ، وإلا بات ولفظ آخر لا يرفع كله بما قابله بعض من مقتضى العموم ، كما لا يرفع نص فى مقابلته بعض العموم به .

٦٩٠ — فإن قيل لو ورد النص فى المعلوفة زكاة سقط به دليل قوله : « فى سائمة الغنم زكاة ؟ »[1] .

قيل : لأنه نص يضاد الدليل ثبت على غير الاحتمال وبعض العموم على الاحتمال ليس بنص فلا يرفع به مالا بدّ من ثبوته !

٦٩١ — واختلفوا فيه إذا عاد على نفس النطق بالتخصيص كقوله عليه السلام : « على اليد ما أخذت حتى ترد »[2] : دليله ألا ترد ما لم تأخذ بالقيمة بعد التلف لم تأخذ فلا ترد ؛ وهذا يوجب أن يكون النطق فى وجوب الرد مع بقاء العين ؛ وذلك عام فيه مع البقاء والتوى ؛ فالصحيح أن ذلك غير جائز ؛ لأن المستفاد من اللفظ لا يعود على اللفظ ؟ !

ألا ترى أنه لا يعود عليه بالمعارضة والإسقاط : ولأنه كقياس يعود على أصله ؛ فلا يعتد به ؛ حتى إذا عاد علمنا أنه ليس من مفاد اللفظ كما القياس إذا عاد على أصله علمنا أنه ليس من معانى الأصل ؛ ولأن دليل

(١) رواه الدارمى : زكاة : ٤

(٢) انظر هامش رقم ١ من صفحة ٤٧٥

اللفظ إنما ثبت بثبوت اللفظ ، وحين ثبت اللفظ ثبت على الإطلاق، لا على التخصيص فبعد ثبوته مطلقا طلب دليله ؛ فإذا عاد على اللفظ لم يثبت مُطْلَقُه فلم يثبت دليله ، وما فى ثبوته رفعه سقط فى نفسه ! ؟

٦٩٢ — فإن قيل : هلّا كان دليله كاشفا عما أُريد باللفظ ؟

قيل : لا يقف العلم باللفظ على ما لا يُفاد به ؛ لأنه يمنع من العلم بهما وذلك محال ! ؟

وقوله : « على اليد ما أخذت حتى ترد »[1] ، إن صح مثالًا لما ذكرناه ، وإلا فالمسألة عرفت بما ذكرنا من التفصيل فيما عرف وصحّ من المثال .

٦٩٣ — واختلفوا فى المتعارضَيْن ، إذا كان أحدهما يثبت حكما خالف الحكم قبل الشرع ؟

فمنهم من قال هو أولى مما وافق حكمه قبله ؛ لأنه يفيد ؛ ولأنه زائد ؛ [ل ٧٩ ى] ولأنه عبادة ، وما قبل الشرع عادة ولأنه / وإن أمكن ما قبل الشرع أن يصير شرعا بالتقرير عليه أمكن نسخه بما عارضه بعده أو بناسخ غيرهما ؟

فإن قيل : يمكن نسخ ما خالف الأصل ؟

قيل : غير أن المخالف للأصل يكون ناسخاً والموافق للأصل بكونه منسوخاً أقرب وأولى ؛ لأن الرسول عليه السلام فى الابتداء فى أكثر الشريعة كان يقررهم على الأصل قبله : كشرب الخمر ، وأكل لحم الحمار ؛ ثم ينقلهم عنه بعده بالنسخ شيئا فشيئا : إلى أن استقرت الشريعة على ما هى عليه الآن موافقا لقوله سبحانه « اَلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي » [من الآية ٣ / ٥] .

(١) سبق تخريجه . انظر هامش رقم ٢ من صفحة ٤٨١

٦٩٤ — واختلفوا فيه إذا كان راوى أحد الخبرين أحدُ الخلفاء الأربعة رضى الله عنهم ـ :

فمنهم من قال ـ وهو الصحيح ـ إنه أولى؛ لأنا قدمنا الأوفق والأعدل؛ ولا شك أنهم أعدل الناس بعد الرسل ! ؟

ولأنهم أعلم الناس بعد الرسول عليه السلام؛ فهم أيضا أعلم بما ينقلون والناس إليهم أسكن ؛ ولأن لهم الاختصاص بالرسول عليه السلام ؛ سيما فيما يتعلق بأمور الدين ما ليس لغيرهم ؛ وهم بالأخذ عنهم أولى من سواهم ؟!

ولأنهم لما فَضَلوا الخلائق فضلوهم أيضا فى الضبط الذى عليه مدار النقل !؟

٦٩٥ — فإن قيل هذا ترجيح بمعان[1] أشرتم إليها فيهم ؛ لا بأنهم أئمة وخلفاء ؛ فمن حيث الإمامة إذن لا ترجيح ؟

قيل : وليست الخلافة والإمامة إلا بمجموع خصال دينية لها صاروا قدوة وأئمة ؛ فقدموا بها على غيرهم؛ وذلك يوجب تقدمهم فى كل ما يتعلق بأمور الدين على من سواهم ! ؟

فإن قيل : أليس عمر رضى الله عنه روى تحريم الربا يداً بيد فى مقابلة رواية ابن عباس رضى الله عنه لا ربا فى النسيئة ـ ولم يقدم عمر رواية نفسه بأنه إمام ؟

قيل والإمام فى مقابلة من يخالفه فى الرواية والمذهب لا يقدم نفسه ؛ لكنه يفزع فى التقديم إلى قوة اجتهاده وعلمه ؛ وذلك يغنيه عن الرجوع إلى نفسه ! ؟

وإنما قدمناهم نحن أيضاً لقوتهم فى العلم والاجتهاد فى الرواية وغيرها ـ :

---

(١) فى الأصل : « بمعانى » .

على أنهم يتنزهون من أن يتقدموا على أصاغر الصحابة (أو)[1] على العوام فضلا عن العلماء لأنهم يتحرجون عما فيه تزكية أنفسهم وتقديمها على غيرهم لكن من حق الغير أن يعرف حق تقدمهم ووفارة فضلهم فقدمنا لا جرم روايتهم على رواية ابن عباس وغيرهم .

٦٩٦ — واختلفوا فيه إذا كان أحد الاجتهادين أبعد عن الشناعة أو لا شناعة فيه وفي الآخر شناعة — :

فنهم من قال — وهو الصحيح — : إن مالا شناعة فيه أولى ؛ لأنه إنما صار شنعا لبعده عن مقتضيات الشريعة والمعاملات اللائقة بالمسلمين والإسلام إذ لا شناعة في الشريعة وأحكامها فما سلم عنها بالتقديم أولى[2] .

ولهذا جعلنا الشناعة في أقل ما يجرى من صلاة العراقى سببا لتقديم قولنا فيها على قوله ولهذا رددنا شهادة الكافر على الكافر لما قال سبحانه « إن جاءكم فاسق بنبأ فتبيّنوا » [من الآية ٦ / ٤٩] إذ لو قبلنا شهادة الكافر ورددنا شهادة المسلم الفاسق لقدمناه على المسلم وذلك نقيض مبنى الإسلام والشريعة ولأن فسق الكفر أعظم من الفسق بما ليس بكفر ؛ فإذا وجب رد الشهادة بنوع فسق كان بفسق أعظم وأبلغ منه أولى ! ؟

فإن قيل : إذا ظهرت الدلالة من الشريعة زالت الشناعة ؟

قيل : والتقديم بفقد الشناعة عند التباس الأدلة وتساويها عند الاجتهاد فيها إذ لا ترجيح مع ظهور الدلالة ولأن الاشتغال عن الأدلة في الحادثة إلى غيرها من الشبه محظور على قول الأمة مع العلم بحالها .

وكذلك الإعراض عن الدين والشريعة محظور مع العلم بها باتفاق

---

(١) في الأصل : « ما » وقد رجحنا أن تكون على نحو ما أثبتنا .

(٢) في الأصل : « أولا » .

أرباب الديانات ولم يكن الحظر فيها كلها إلا للشناعة غير أن من الشناعة ما يمتد إلى ضرب الرقبة ويبلغ إلى وجوب الرجم ومنها ما يَخِفُّ إلى أن يكتفى فيه بصفع أو خشونة فى الكلام فلو لم يجب تجنب قليل الشناعة لم يجب ذلك فى كثيرها ! ؟

وذلك رفض الدين والشريعة ! ؟

[ل٧٩ش] فإن قيل : وأى شناعة أبلغ / وأعظم من إباحة الشافعى تزوج الثيب من الزنى ، فهلا تركه لترجيح غيره عليه ؟ !

قيل : إن ثبت أنه كان مع تعارض الأدلة ترجيحا فى ترك التزوج بها .

٦٩٧ — فإن قيل: هكذا نقول فى تشنيع الشافعى علينا فى إلحاق الولد مع عدم الإمكان إذا كان الطلاق والفرقة تلو العقد بمشهد الحاكم أو العاقد فى مجلس العقد؟

قيل : إن ظهرت أدلتكم عن التعارض والفساد لم تضركم تلك الشناعة غير أنه لا يكون ذلك أبداً ! ؟

٦٩٨ — واختلفوا فى ترجيح أحد المتعارضين بقول من شهد له الرسول صلى الله عليه وآله وسلم بالبراعة فى تلك الصنعة — :

كزيد فى الفرائض وعلى فى القضاء ومعاذ فى الفتاوى

وأبىّ فى القرآن وابن عباس فى التفسير .

فى الصحيح أنه يقع به الترجيح لأنه يقوى الظن ! ؟

ولأن شهادة الرسول صلى الله عليه وإن هى فى الجملة لا فى عين الحادثة فلا [1] يتراجع عن وثاقة فى الراوى ولا عن قياس أعرج إلى غير ذلك من أنواع ما يقع به الترجيح !

(١) فى الأصل : « فلانه » .

ولهذا قدمنا فتاوى الصحابة على فتاوى غيرهم من التابعين ومَنْ بَعْدَهم لشهادة الرسول لهم بأنهم كالنجوم .

ولقوله : « لو أنفقتم ما فى الأرض ما بلغتم مُدّ أحدهم ! ؟ »[1]

٦٩٩ — واختلفوا فى الأمر إذا قابله النهى كالأمر بقضاء الصلاة على الإطلاق فى الأوقات مع النهى عنها فى الأوقات الثلاث ؟

فمنهم من قال : يقدم الأمر للاتفاق على الإجراء فى المأمور والاختلاف فى النهى .

ومنهم من قال : لا يقدم بكونه أمراً على النهى لكونه نهيا ؛ لأن كل أمر نهى ؛ ولأن الاختلاف فى النهى إنما هو فى الفساد لا فى التحريم والتحريم مقابل للوجوب ؛ فهما سواء .

ولأنه قد خالف بعض القدرية فى أن الأمر هل للإجراء بالنهى[2] ؟

غير أن هذا خلاف الإجماع لا يعتد به فلا يساوى النهى فى هذا الوجه ! ؟

٧٠٠ — واختلفوا فى التقديم بالاحتياط؟ فالصحيح أنه واجب فى كل موضع لم يوجد الإجماع على تركه فيه أو فى بعضه كترك الاحتياط فى الوضوء من القهقهة والرعاف وإيجاب المضمضة فى الغسل ؟ !

ولا يترك بالاحتياط ما ثبت فى مقتضى الخبر أو غيره من الأدلة ؟

وقد ترك أهل العراق الاحتياط فى المضمضة والاستنشاق فى الوضوء وفى يسير الدم والقىء وفى القهقهة خارج الصلاة !

فلما ترك الاحتياط مع الأوزاعى فى المضمضة فى الوضوء معنا ! علم أن الاحتياط فى موضع الخلاف عنده لا غيره به وإلا لم يناقض باليسير .

---

(١) للحديث صيغ أخرى . رواه ابن حنبل ج ٣ / ٢٦٦ (٢) فى الأصل : « كالنهى » .

٧٠١ — فإن قيل : وقد تركتم احتياط الأوزاعى فى المضمضة فى الوضوء ؟

قيل: الأدلة ظاهرة تنافيه فلم يوجد شرط الأخذ؛ وقد ذكرنا أن للاحتياط شروطا[1] فلابدّ منها؛ وقد ناقض أهل العراق فيما ذكرنا عنهم من الاحتياط فى الوضوء عن القيء والقهقهة والرعاف وفى المضمضة إذا أسقطوا الفرض فيها بشرب الماء لا على قصد المضمضة ولورود السيل والمطر عليه فى الغسل والوضوء عن غير قصد فعل العبادة أو أداء الفريضة مع ترك النية والترتيب بمائع سلب عنه صفة الماء المطلق وإنما يكون محتجا مستدلا بالاحتياط على الخصم إذا أوجبه فى الموضع الذى يجعله الخصم موضعه . فإما جرى ماء على البدن أو الأعضاء من غير قصد إلى فعل واجب أو عبادة أو بماء لاينطلق عليه إطلاق اسم الماء ؟ فليس شيء من هذه المواضع مما يتوهم فيه الأخذ بالاحتياط فإن هذه[2] المواضع قبل الأخذ بالاحتياط مواضع خارجة عن الشريعة غير خارجة عن العادات قبل الشريعة عند من وجب عليه الاحتياط فيها بما ذكروه ولم يتوجه عليه الاحتياط به إذ الأمة مجمعة على أن مضمضة لا تجب فى غسل تجب فيه النية أو يجب بماء مطلق وعلى أن وضوءاً بالماء المطلق مع النية لا يجب عن قهقهة ولا قيء ولا رعاف ؟

[ل٨٠ى] ٧٠٢ — فإن قيل : أليس تركتم / احتياط مالك فى استيعاب المسح ؟
قيل : لأنه متروك بالإجماع مع السهو فناقض فيه مالك حتى حصل الاحتياط متروكا كالإجماع !

والدليل على وجوب القول بالاحتياط فى الجملة ـ : هو أن الاحتياط هو الأصل فى وجوب كل واجب وحظر كل محظور ؛ لأن الأصل فى

---

(١) فى الأصل : شروط . (٢) غير ظاهرة فى الأصل .

الوجوب حتى يتحقق خوف الضرر والعقاب وفى الاحتياط الأمن من مواقعة المحظور وترك الواجب .

٧٠٣ — فإن قيل : وجوب الاحتياط فيما يعود إلى الاعتقاد أبلغ والمعتقد للوجوب أو للحظر بالاحتياط لا يأمن أن يكون اعتقاده خطأ فيكون قد احتاط فى غير موضع الاعتقاد ؛ بل فيما يجب فيه نقيض ذلك الاعتقاد ؟ ؟

قيل: الاعتقاد تابع للاجتهاد وبعد الفراغ منه وفى حال الأخذ بالاحتياط هو مجتهد فى طلب دليل الحكم والأسباب الموصلة إليه والاحتياط أحد الأسباب الموصلة إلى الحكم كسائر الأدلة فلا يقال إنه اعتقد فى الشىء أنه بدليل ثم حكم به أنه يمنع منه لأنه لا يأمن أن يكون مخطئا فى اعتقاد أنه دليل وطريق إليه فيكون قد اعتقد عن دليل حكما لا يأمن أن يكون الحكم غيره بل يقال إذا فرغ وسعه فى طلب الحكم بأدلته وطريقه وغلب على ظنه أو قطع به عن دليله حينئذ وجب أن يتبعه الاعتقاد كما أن وصف الاعتقاد لا يؤثر فى الأخذ بالقياس وخبر الواحد لأن ذلك بعدها ، كذلك الحكم عن الاحتياط بالاعتقاد يكون بعد الاحتياط ؛ وإذا اعتقد بعد الاحتياط اعتقد بعد الدليل ، وأمن الخطأ فى ظاهر الاجتهاد ولأن فى ترك الاحتياط إقداما على نقيضه ونقيض الاحتياط اغترار وغرور وذلك منهى عنه بنهى النبى عليه السلام حيث نهى عن الغرور وقد بالغ عليه السلام فى المنع من ترك الاحتياط حيث قال: «من رتع حول الحمى يوشك أن يقع فيه»[1] .

وقال عليه السلام : « دع ما يريبك إلى ما لا يريبك »[2] .

---

(١) للحديث صيغ أخرى : رواه البخارى : بيوع ٢ ، مسلم : مساقاة ١٠٧ والنسائى : بيوع ٢ وأشربة ٥٠ ، وابن ماجه: فتن ١٤ وابن حنبل : ج ٤ : ٢٦٩ ، ٢٧٠ ، ٢٧٥

(٢) رواه ابن حنبل : انظر الكنز الثمين حديث رقم ١٧٧٦ .

وقال عليه السلام : « إن لكل ملك حمى وإن حمى الله محارمه »[١]

ولأنه لا ضرر عليه إذا احتاط وفعل ما يخاف فى تركه أو ترك ما يخاف من فعله وذلك أمن على القطع وإذا ترك لا يأمن السلامة على القطع فالأخذ به أولى من الترك .

٧٠٤ — فإن قيل : ولا يأمن ذلك فى الاعتقاد ؟

قيل : إذا بلغ إلى الاعتقاد زال عنه حكم الاحتياط تركا وفعلا كما إذا اعتقد عن خبر الواحد أو القياس زال عنه الحكم بهما من الخوف والأمن ووجب ذلك الاعتقاد والإقدام على فعل الاعتقاد الواجب لا خوف فيه لأنه أداء للواجب من فعل أو ترك وقد مضى جواب الاعتقاد قبل تغير هذا الوجه :

٧٠٥ — وقد يقع الترجيح فى الشيء الواحد إذا تعلق به الخصمان ولأحدهما مزية على الآخر فى التعلق — :

مثل تعلقهم فى توريث ذوى الأرحام بقوله عليه السلام : « الخال وارث من لا وارث له »[٢] ؟

فادعوا التعلق به على وجه لا يمكنهم أكثر منه، وتعلقنا به فى حرمان ميراثهم بأكثر من وجه واحد : —

وذلك أنه لم يمكنهم إلا أن يقولوا بظاهر الخبر : يرث الخال وهو إذا لم يكن وارث سواه ؟

ونحن قلنا : إذا خلف أحد الزوجين وجب أن يسقط الخال لأن هناك وارث ؛ فهذا وجه ؟

---

(١) للحديث صيغ أخرى رواه البخارى : إيمان : ٣٩ ، بيوع ٣ — مسلم : مساقاة : ٧ أبو داود بيوع ٣ — الترمذى بيوع ١ .

(٢) سبق تخريجه. انظر هامش رقم ١ من صفحة ٢٢٢ .

ومن وجه آخر إذا كان معه عمة سقط على قول بعضهم وبعضهم قالوا: يرث مع العمة ثلث المال ـ : فقد خالف هذا القائل فى توريثه مع أحد الزوجين ـ والأمر يقتضى أن يكون وارثا مع عدم وارث آخر ـ : وهم ورّثوه فى موضعين وأكثر ؛ فصار دليلنا بأكثر من وجه واحد على ما ذكرنا ؛ ولا يمكنهم بأكثر من وجه واحد على ما بينا .

٧٠٦ — وقد يقع الترجيح لأحد التعليق على الآخر بالظاهر الواجب ـ : بأن يكون أحد التعلقين واجبا والآخر جائزا ـ : فيكون الواجب أولى ـ :

كتعلقهم فى الساحة المغصوبة بقوله عليه السلام : « لا ضرر ولا ضرار فى الإسلام »[1] ـ :

قالوا : وفى القلع ضرر فوجب أن يمنع ؟

[ل ٨٠ ش] قلنا : وفى المنع ضرر على مالكها وقد يحتاج / إليها ابتداء نفسه ولا يجد لها مثلا يقوم مقامها ؟

فهذا الوجه من الصور يجب أن يمنع بظاهر الخبر ويجب إلحاق ضرر لا محالة بالغاصب ـ : إما بإلزامه رد العين أو القيمة ! ؟

وقد اتفقنا على أن المغصوب منه يجب أن ينفع دون أن يستضر فصار المالك بحكم قوله لا ضرر من الغاصب الذى لابد من أن يتضرر أولى .

٧٠٧ — وقد يقع بأن يكون حد التعلقين بالظاهر الواحد أوضح وأظهر فى الدلالة ـ : إما من جهة الرواية أو جهة المعنى أو جهة اللغة ؛ فلذلك أولى .

مثل تعلقهم وتعلقنا بآية القروء فى العدة ؟

قالوا : الحيض ـ وقلنا الطهر ـ : وهو فى اللغة صالح للأمرين ؛

---

(١) سبق تخريجه . انظر هامش رقم ١ من صفحة ٢٢٣

فكان الطهر به أولى ؛ لأنه فى اللغة إذا أريد به الحيض كان لفظ الجمع فيه أقراء ـ كقوله عليه السلام : « دعى الصلاة أيام أقرائك »(١)
وإذا أريد به الطهر كان لفظ الجمع فيه « قروء » كما قال الأعشى فى شعره :

مورثه مالا وفى الحى رفعة   لما ضاع فيها من قروء نسائكا (١٦٠ت)

والقرآن بهذا اللفظ ورد حيث قال سبحانه : ﴿ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ ﴾ [من الآية ٢٢٨ / ٢] .

وعلى هذا المعنى قرأ ابن عمر : ﴿ وَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ ﴾ [من الآية ١ / ٦٥] .

وقد علمنا أن المأمور به من الطلاق ـ : هو فى حال الطهر دون الحيض بالاتفاق ؛ فكان ما قلناه من حمل القروء على الطهر أولى لقوته به فى اللغة والرواية والمعنى جميعا ، ويقدم أحد التعليقين بظاهر واحد بكونه تعلقا بعموم اللفظ والآخر بمفهومه أو بدعوى الزيادة على النص نسخ فالتعلق بالعموم أولى ـ :

مثاله ـ تعلقهم فى أن لا كفارة على قاتل عمد بقوله : ﴿ وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ ﴾ [من الآية ٩٢ / ٤] .

قالوا : نخص الخطأ بالكفارة ـ : دل أن لا كفارة فى العمد .

وقالوا : إيجابها فى العمد زيادة على النص ، وذلك نسخ .

وتعلقنا بعموم الخطأ الواقع الذى هو سهو وعلى الذى هو هذا الصواب فكان هذا التعلق أولى ؛ لأن ظاهر اللفظ أقوى من مفهومه أو دعوى النسخ ومع ما فيهما جميعا من الخلاف .

---

(١) رواه أبو داود : طهارة : ١٠٧ وللحديث صيغ أخرى . النسائى طلاق ٧٤ ، طهارة ١٣٤ حيض ٤ ابن ماجه طهارة ١١٥ ـ ابن حنبل ج ٦ / ٤٢٠ ، ٤٦٤ .

٧٠٨ — وقد يقع التعلق فى ظاهر واحد بقراءتين ، وإحدى القراءتين تختلف فى معناها دون الأُخرى ؛ فما لم يختلف فى معناه أوْلى .

وذلك كالاختلاف فى غسل الرِّجْلين أو مسحهما ؟

تعلق الخصمان بقوله : ﴿ وَٱمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ ﴾ [من الآية ٦/٥] بالكسر والنصب .

وقد يقع الاتفاق على أن نصبه عطف على « الوجه » فلا يحتمل إلا الغسل .

والكسر يحتمل كونه عطفاً على الرأس ؛ وذلك مسح !

ويحتمل الكسر لقرب الجوار كقولهم : جُحر ضبٍّ خربٍ ـ : كُسِرَ « خرب » لمجاورة « ضب » ـ : فحمله على الغسل أوْلى .

ويقدم أحد التعلقين بظاهر واحد بأن يكون محتملا للصواب وإن احتمل الخطأ ، والآخر يكون خطأ بيقين :

كتعلقهم فى إبطال الحكم بقول القائف بقوله سبحانه : ﴿ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ ﴾ [من الآية ٣٦ / ١٧] .

وهذا الحكم يجوز وقوعه صوابا ؛ فقد اتبع ما له به علم، وإن احتمل غيره .

وإلحاق الولد بأمّين تقفٌ خطأ ؛ فيكون نص الآية مانعاً منه لاستحالة خروج ولد واحد من بطنين .

٧٠٩ — وقد يكون أحد التعلقين بالظاهر الواحد أسبق إلى الفهم فيقدم على ما تأخر :

كتعلقهم فى كراهة جمع الطلقات بقوله : ﴿ ٱلطَّلَاقُ مَرَّتَانِ ﴾ [من الآية ٢٢٩ / ٢] .

قالوا : وجب أن تكون المرّتان فى طُهرين .

وقلنا : وإذا فرقهما فى طُهر واحد فقد يسارع إلى العمل بالظاهر وذلك أسبق إلى الفهم فكان أوْلى ! ؟

٧١٠ — وقد يكون أحد التعلقين فى الظاهر أكمل فى الاستدلال فى أحد الشقين فى المسألة منه فى الشق الثانى منها — :

كتعلقهم بقوله : ﴿ الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ ﴾ [من الآية ٢٢٩ / ٢] فى أن العبد يملك من امرأته الحرة ثلاث طلقات ؛ لأنه قال : ﴿ فَإِنْ طَلَّقَهَا ﴾ يعنى بعد الطلقتين .

وقلنا : هذا دليل فى الشق الآخر — : وهو أن الحر يملك من امرأته الأَمَة ثلاث طلقات — : وهذا الشق أكمل وهو الحر .

فالاستدلال بالآية فيه أوْلى .

واعلم أن كثيراً من الفقهاء ذهبوا إلى أن الترجيح بكل ما اختلف [ل٨١ى] العلماء فى كونه دليلا إذا جعله من / يعتقد بقوله حجة يجوز — :

مثل استصحاب الحال والاستحسان .

والمقترنان فى اللفظ هل يقترنان فى الحكم ؟ — :

قالوا : وبهذا احتج أبو بكر رضى الله عنه فى مانعى الزكاة باقتران الزكاة بالصلاة .

وكذلك رجحنا فى إيجاب العمرة — : بأنها قرينة الحج ؛ فهى فى الوجوب قرينها ، وهذه طريقة لا بأس بها ! ؟

الفصل الثالث والعشرون

فصل فى ترجيحات المعانى والعلل

٧١١ — وترجيح بعض العلل على بعض صحيح، كما صح ذلك فى الألفاظ عند التعارض:

ويقدم بعض العلل على بعض عند التعارض :

بأمر يرجع إلى أنفسها .

وبأمر يرجع إلى أصولها .

وبأمر يرجع إلى أحكامها .

وبأمر يرجع إلى غيرها .

وبأمور غيرها تنضاف إليها من أنواع الأدلة :

فأقوى ما به يقع ترجيحها على ما يعارضها أن[1] يكون أحد المعنيين جليا والآخر غير جلى ثم الجلى يتقدم على الجلى ـ :

بأن يكون أحدها قياس معنى الأصل والآخر قياس المعنى ؛ فقياس معنى الأصل يتقدم على قياس المعنى .

٧١٢ — وقد يكون القياس بحيث يكون الفرع بالحكم أولى من الأصل فى ذلك الحكم ويسمى ذلك ـ : قياس الأولى ؟

ويكون ذلك من جملة قياس معنى الأصل ؛ لكنه يتقدم فى الترجيح على كل قياس .

٧١٣ — وقد اختلفوا فى تسمية « الجلى » بأنه ـ : جلى ـ :

---

(١) الأصل مطموس بمقدار كلمة . وقد رجحنا أن تكون على نحو ما أثبتنا .

منهم من قال لا يتسمى بالجلي إلا قياس الأولى ، والذى فى معنى الأصل ، أو فى معنى النص ؟

ومنهم من قال الجلى ـ : اسم للقياس الظاهر ؛ لأن الجلى ، والظاهر ، والجلاء ، والظهور ـ : واحد .

وقياس الأولى ، وقياس معنى الأصل ـ يسمى ـ : قياس معنى النص؟

وقد قيل : إن قياس معنى الأصل ـ : اسم لكل قياس خرج عن رتبة قياس الشبه .

وأما القياس الخفى :

فنهم من قال هو اسم لقياس الشبه .

ومنهم من قال اسم لكل قياس نزل عن رتبة قياس الأولى وقياس معنى النص .

فمن قال إنه اسم لقياس الشبه فيتقدم عليه القياس الظاهر .

ومن قال إنه اسم لكل قياس نزل عن رتبة قياس معنى الأصل والأولى ـ :

فعلى هذا لو كان الخفى منصوصا عليه ، وقياس معنى الأصل والأولى غير منصوص عليه ؛ فهل المنصوص أولى ؟

منهم من قال المنصوص أولى منهما ، وإن كان خفيا .

ومنهم من قال قياس الأولى ومعنى الأصل أولى منه ؟

٧١٤ — وأما قياس العلة فقد اختلفوا فيه :

منهم من قال إنه اسم لقياس يستوى فى الفرع فيه معنى الأصل بكماله .

ومنهم من قال إنه اسم لكل قياس اجتمع الفرع والأصل فى الحكم

بمعنى مستقل ، وما لا تستقيم فيه العبارة على الوضوح : يسمى قياس الشبه، والمستقل أبدا مقدم على قياس الشبه .

ومنهم من غلط فى قياس الشبه فقال : هو أولى من قياس العلة وحَسِب أنه القياس الذى يمكن أن يجمع بين الفرع والأصل بمعانى كل واحد علة برأسه ، مستقل بذاته ، وبهذا غلط ؛ بل هو قياس بكثرة الأشباه وغلبة الشَّبَه ، وذلك من قياس العلة أولى ؛ لأن قياس العلة أن يشترك الفرع والأصل فى معنى واحد للحكم .

وقياس غلبة الأشباه أن يجتمع الأصل والفرع فى معان[1] كثيرة ومن الأصوليين[2] من غلط فيه من وجه آخر .

وذلك أنه ظن أن قياس غلبة الأشباه أن يشبه الفرع الأصل بأوصاف مجموعُها علة واحدة ، ثم قدمه على قياس العلة بوصف واحد أو اثنين .

ووجه الغلط أن كثرة الأوصاف فى علة واحدة تبعد الفرع عن الأصل فى الشبه حتى إذا لم تجتمع جميع تلك الأوصاف للعلة الواحدة : لا يجتمعان فى الحكم .

وإذا كان الفرع يشبه الأصل نظر[3] [4]مكان كل[4] واحد من تلك العلل يشبهه فى الحكم فيكون الشبه بينهما بوجوه مختلفة بأوصاف لعلة واحدة يشبهه وجه واحد بأوصاف على البعد .

وإنما تماثل المثلان فى العقليات باجتماع الأوصاف لمطاب الجنسية لا للقياس ؟

(١) فى الأصل : « معان » .

(٢) الأصل مطموس بمقدار كلمة وقد رجحنا أن تكون على نحو ما أثبتنا .

(٣) نفس الملاحظة السابقة .

(٤ ـ ٤) فى الأصل : « فكان بكل » .

[ل ٨١ ش] ألا ترى / أنهما إذا أشبها بكل الأوصاف كان أحدهما جنسَ الآخر حتى كأنه هو ، ولو تباينا فى (١)صفة واحدة(١) : اختلفا بكل وجه .

وإذا كانا فى الشرع مشتركين فى الحكم بكل واحد من الأوصاف كان كل واحد هو الآخر بكل واحد من تلك العلل؛ فكان كل وصف بانفراده يجعل الفرعَ من جنس الأصل ؛ وذلك أولى بالتقديم ، مما لا يجعله من جنس الأصل إلا بأوصاف مجتمعة ؟

يوضِّح ذلك : أن كل وصف من مجموع العلة الواحدة يقتضى اجتهاداً ؛ فيتعدد الاجتهاد بتعدد الأوصاف؛ فيكثر جواز الغلط على المجتهد فى طلب الحكم بالاجتهادات الكثيرة ، ويكفيه اجتهاد واحد فى طلب الحكم بوصف واحد إذا أمكن الجمع به ؛ فما بَعُدَ عن الخطأ بالتقديم أولى .

وسنأتى على تفصيل هذه الجملة فى باب وجوه الترجيح بالأمثلة لكل واحد منها على التعيين والتفصيل ليوصل إلى البقية من ذلك إن شاء الله عز وجل .

فكل ما رجحنا به الظواهر المتعارضة من الكتاب والسنة وقول الصحابة والمرسل وما فيه الخلاف فى كونه حجة وما جعلناه حجة بالاتفاق بين الإجماع والمعانى والحظر والنقل عن العادة والتخفيف والتغليظ والمجانسة وأقرب النقلين إذا كان المتعارضان ناقلين .

مثل : قول ذلك فى الخارج النادر من أحد السبيلين بأنه لا ينقض الوضوء ، حيث رجح بأنه يؤدى إلى صحة الصلاة ، وذلك نقل ؟ !

(١ ـ ١) يعلو الكلمة الأولى مما بين القوسين حرف (ط) والثانية حرف ظ هكذا :
ط ظ
« صفة واحدة » .

وقلنا : إنه ينقض الوضوء ، وهو نقلٌ أقرب من نقله ؛ لأن إيجاب الطهارة أقرب إلى الطهارة المنقوضة قبلها من الصلاة إلى تلك الطهارة ، إلى غير ذلك

فهي ترجيحات العلل عند التعارض ، تُغنى هذه الجملة عن إعادتها .

ويجوز أيضا ترجيح العلل بإضافة علة إلى إحدى العلتين المتعارضتين وبإضافة فَرْق إلى إحدى العلتين للعلة الأُخرى

٧١٥ — وقد يكون ترجيح إحدى العلتين بكونها تعليلَ صاحب الشريعة ؛ لأنه مأمون الخطأ والسهو الذى هو جائز على غيره فى التعليل .

مثل : نصه على علة سؤر الهرة وعلة الربا فى الرطب بالتمر وعلة دخول النيابة فى الحج وأنه كالدَّيْن وعلة قبلة الصائم كالمضمضة منه

وترجيح بكون العلة مشتقة من عموم الكتاب أو السنة ؛ لأنه مطابق للفظ الذى تثبت به نفس المسألة من دون الاعتلال ؛ بل هو معنى ذلك اللفظ فيكون صاحبه كالمحتج باللفظ ؛ ولأن صاحبه كالمحتج بالنص ؛ لأنه شهد لمعناه اللفظ ؛ ومعنى اللفظ لا يحتمل ، وإن احتمل نفسُ اللفظ وذلك كتعليلنا البر بالطُّعم ، وهو معنى نهى الطعام بالطعام ، وقد يقدم بقوة أصلها نحو أن يكون مأخوذاً من تواتر ، أو كتاب ، والأُخرى من آحاد أو يكون مأخوذاً من نص لا يحتمل ، والأُخرى من لفظ محتمل أو يكون مأخوذاً من أصل مجمع عليه من كافة الأمة والأخرى بوفاق الخصمين ، أو باجتهاد ؛ لأن مرجع الاعتلال بأصله ومُقوَّى بقوته ؛ ولأن الأصل المتفق غيرُ مطعون فيه ، والمختلف مطعون فيه بشبهة مخالف كثيرين : قَبِلَ أحدَهما كافةُ الأُمة وقبل الآخرَ بعضُ المختلفين .

ولأنه لو تقابل الأصلان قُدِّم الأقوى منهما ـ : كذلك معناهما .

ولأن جواز الخطأ فى الأقوى من وجه واحد ، وفى المختلف من وجوه .

٧١٦ — فإن قيل ـ : إذا ثبت الأصل الآخر بالدليل قام مقام ثبوته بالإجماع .

قيل ـ : اجتهاد آحاد الأمة لا يوازِى اجتهاد كل الأمة ؛ لأنه قطع على صواب الكافة دون الواحد !

٧١٧ - ويرجح ـ : بأن تكون من أصل يمكن تعليله فى ذلك الحكم بوجوه من العلل على وفق هذه ؛ فيقدم على ذى أصل لا يمكن ذلك فيه .

لما ذكرنا : من أن الفرع أشبه بهذا الأصل منه بغيره !

٧١٨ — ويرجح ـ : بكثرة أصول أحدهما وانفراد الآخر عنه؛لأن معاضدة الأصول كمعاضدة الأدلة ؛ وذلك أقوى !

وقد قيل : إن الترجيح بكثرة الأصول لا يقع ولا بكثرة الشبه بين الأصل والفرع ـ كما لا يقع ذلك فى الشهادات بكثرة العدد ـ وقد بيّنا مفارقة الشهادات لأدلة أحكام الحوادث ـ كيف وقد سدّ باب الترجيح فى الشهادات أن التعارض بالكلية فلا يقع الترجيح بصفات فى الشهود كما يقع بصفات فى متون الأخبار

٧١٩ — ويرجح ـ : بالمراسيل فى الأخبار دون الشهادات ، وبكون الراوى إماماً أو عالماً بتلك الصنعة ـ وليس لشىء من هذا أثر فى الشهادات فلم يعتبر أحدهما بالآخر فى باب التقديم والترجيح ؟

ومن قال : الترجيح بكثرة الأصول ـ : ربما قال : الترجيح لعلة بعلة [ل٨٢ى] لا يقع ؟ وغلط فيه ؛ لأن القياس / أحد الأدلة كالكتاب والسنة ؛ فإذا وقع بسائر الأدلة ، كذلك بالقياس ؛ ولأن العلة لا تتراجع عن الاحتياط

وعن قول الإمام لو رواه الإمام أو استصحاب الحال ؛ فإذا وقع بهـا الترجيح ، مع أنها ليست بأدلة ، أو مختلف فى كونها أدلة ؛ فبأن يقع بالقياس مع ظهوره فى كونه دلالة أولى !

ولأن العلة تترجح باقتران العكس بها ؛ فاقتران طرد آخر بها أولى فى تأكيدها ؛ لأن العكس لو انفرد عن الطرد ـ لا يكون دليلا ، والطرد إذا انفرد كان دليلا .

ولأن القياس إذا كثر أصوله أو قرائنه من العلل خرج عن أن يتوهم فيه الانفراد والاختصاص ،وإذا انفرد بأصل واحد أو عن غيره من العلل توهم فيه الانفراد وكونه منزوعاً من الأصول ، الذى قال فيه كثير من القائسين : إنه لا يقاس عليه .

ولأن المبتغى من علل الشرع : حصول غلبة الظن والتقريب من العلم، وذلك أظهر فيما كثر أصوله وقرائنه من العلل .

ولأن الترجيح : تغليب ، والغلبة والتغليب بكثرة الأصول والعلل أبلغ ؛ فكان بالترجيح أولى .

٧٢٠ — ويترجح القياس بكونه مطرداً منعكساً على ما انفرد عن العكس ولم يرد عليه بوجه آخر ؛ لأنه يصير بذلك كالعقليات ؛ وذلك أظهر فى تعلق الحكم به فيقل الاجتهاد فى طلبه ؛ فيكون عن الخطأ أبعد ؛ ولأنه يحصر الحكم فيصير كالحدود ويجمع ويمنع ، وحدود الشريعة أبلغ من عللها .

ولأنه يقرب من القطع على الحكم .

ولأنه أقرب من كون الحكم مقصوراً عليه .

ولأنه أشبه بنكتة الحكم .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

ولأنه بينة على تعليل الحادثة على وجه يتعذر تعليلها بخلافه فى خلاف حكمه فيقل معارضه أو يتعذر .

وهل يقع الترجيح بكون لفظ الاعتلال موافقا للفظ ما أخذ منه — كتعليل الربا بالأكل أو الكيل ؛ فالأكل موافق لقوله سبحانه « ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ ٱلرِّبَا » ؟[من الآية ٢٧٥ / ٢] .

وقوله فى الكيل : إلا كيلا بكيل ؟

فنهم من قال مقدم به — حتى إذا كان أحدهما موافقا للاسم المأخوذ منه — :

مثل التعليل بأنه مُدَبر ؛ فجاز بيعه ، كالمقيّد تدبيره — :

وهو موافق لقوله — : لا بأس ببيع المدبر ؛ فيقدم على ما يكون موافقا للاسم الأصل المقيس عليه — :

مثل قولهم — : إنه يعتق بموته كأم الولد ؟

وقال عليه السلام فى أم الولد — : « تعتق عن دُبُر منه »[١] .

قال هذا القائل — : وإنما قدمناه ؛ لأنه كالمنصوص عليه فى موضعه — والآخر كالمنصوص عليه فى غير موضعه ؛ والنص على الحكم أولى بالاستعمال من النص على حكم مايشبهه !

فإن قيل : كونه مدبّراً اسم ؛ فكيف يجعل علة ؟

قيل : فيه خلاف وقد قال بجوازه كثير من أهل التحصيل ؛ ثم كونه مدبّرا خبر عن صفة فيه ، وهذا التدبير والتعليل باسم معنى اشتق منه تعليل

---

(١) للحديث صيغ أخرى . رواه ابن ماجة : عتق ٢ الدارمى : بيوع ٣٨ — ابن حنبل ج ١ ٣٠٣ ، ٣١٧ ، ٣٢٠ .

بنفس الصفة، كالتعليل بأنه عالم تعليل بعلمه، لافرق فيه عند أهل التحصيل، وعند الكل: التعليل بأنه أسود: تعليل له بسواده؟

فإن قيل: هو جعل لنفس المسألة علة؟

قيل: وذلك جائز عند كثير من العلماء، مع أنا قلنا فى مسألتنا: إنه خبر عن نفس الصفة، ومتى قلنا ذلك زال السؤال!

٧٢١ — واختلفوا فى التقديم بالرد إلى الجنس، والبعض إلى الكل كرد الصلاة فى أحكامها وفروعها إلى الصلاة، والطهارة إلى الطهارة والصوم إلى الصوم، والكفارة إلى الكفارة، وبعض الدية إلى كل الدية، وغير ذلك.

فنهم من قال: هو وغيره سواء؛ لأنه قد تختلف علل الحكم الواحد؛ فتثبت بأمور مختلفة ومتفقة؛ ولأن الجامع بين الأصل والفرع فى الحكم يصيرهما فيه كالجنس؛ ولأن العبرة فيه بالموجب للحكم لا بالجنسية وغيرها؛ فإذا وجد الموجب حصل مابه العبرة؛ فلا يضرّ ولا ينفع ما وراءه.

ومنهم من قال: يقع به التقديم؛ لأن الغالب فى الأحكام أنها تتفق فى الجنس الواحد؛ ولذلك ثبت للقياس حكم فى الشريعة.

ولأنه كالعقليات؛ فإن أكثر الاعتماد فى علل العقل على أخص الأوصاف، والأقرب إلى الجنس أخص بوصفه؛ وأليق بحكمه.

ولأن التعليل بأعم الأوصاف كالمعلوم والمذكور، والشيء ساقط بالاتفاق وبعموم الأوصاف ينقاس الفرع على خلاف جنسه؛ فكان أقرب إلى ما منعت منه الشريعة للقياس به، وأن يجوز غير قياس الجنس، لايمنع من كونه أقرب وأظهر فيجعل لذلك مُرَجِّحاً.

٧٢٢ — واختلفوا فى التقديم بكون العلة موجِبة على المسقطة الباقية كإيجاب النية ونفيها فى الطهارة وغير ذلك:

فمهم من منعه ، وقال: لأن الإيجاب من حكم العلة ونتيجتها؛ والأصل لا يتقوى بالنتيجة

ولأن حكم العلة فى محل الدعوى ، وبالدعوى لا تتقدم الحجة .

ومنهم من أجازه بالبناء على أن الناقل والزائد فى الأخبار والألفاظ أولى ؛ فهو فى العلل كذلك

ولأن كونها موجبة لصفة تعود إلى نفسها لا إلى حكمها ؛ فلما كانت على صفة لأجلها كانت موجبة تقدمت على ما فى خلاف صفتها كما نقول فى الألفاظ إذا كانت موجبة لكونها على صفات فى الوضع كانت أولى من المُسْتَقطة .

ولأن التقديم بالاحتياط واجب ؛ وذلك تقديم لصفة فى الحكم . بل بنفس الحكم ؛ ولم يمتنع ذلك فى الأدلة الموجِبة ، وإن كان إيجابها حكمها أولى من صفتها .

ولأن الإيجاب على القول بأن النقل أولى فى الجملة صار أحق فإذا كانت العلة مثمرة لما هو بالشريعة أليق كان لذلك أولى .

ولأن تعليل النقل فى العقليات لا يعم ؛ بل يختص بما هو نفى فكان أقصر بالًا ؛ فهو فى الشريعة سببه وقريبه — وبالله التوفيق .

٧٢٣ — وقد تقدم بكون العلة مستوفيةً لحكم أصلها؛ ثم لحكم فرعها، على ما يخصص مقتضى أصلها :

كعلة الطعم مع الكيل ؛ لأن أصلها هو الذى يكشف عن وجودها، وإذا خصته صارت هى الكاشفة عن حكم الأصل ؛ فيكون العلم بكل واحد منهما موقوفا على الآخر ، وذلك يحيل معرفتهما معا .

ولأن البداية فى التعليل بالأصل ؛ فإذا بقى من حكمه ما لم يدخل

فى تعليله ـ : عُلم أنه لم يكمل الأصل بالتعليل ، فتعذر التعدى منه إلى ماسواه .

ولأن اللفظ فى الشريعة كالمحسوس فى المعقول، وعقلى يعود إلى الضرورة أو بعضها ـ : لاحكم له ؛ فكذا فى الشريعة مثله .

ولأن فيما أخرج بالتعليل من اللفظ : محتاج إلى اجتهاد آخر ، فمن قبل اجتهاده فى تعليله أولى ، لأنه عن الخطأ أبعد .

ولأن الاجتهاد فى اللفظ طلبُ مراد صاحبه ، فإذا دل بالوضع من اللفظ على مراده لم يجز أن يجعل بالاستدلال من نفسه بخلاف مقتضاه .

ولأنه إذا بالغ صاحب اللفظ فى الحكم بذكر الأجناس المختلفة لم يجز أن يكون قضية تلك المبالغة بنقيض أحكامها بأخذ العلة ؟

ولأن تعليل الجنس المنصوص واجب ؛ وفى تخصيص الأصل منع من تعليل جنس الأصل !

ولأن ما لا يصح أن يكون علة لكمال حكم ما أخذ منه ؛ فلأن لا يصلح لحكم غيره أولى ؟ !

ولأنّ الطعم أخص بالمنصوص من الكيل ، والاعتلال بخواص الأوصاف أولى .

٧٢٤ — فإن قيل : إذا كان أعم كان للفرع أجلب ؟

قيل : مجال تقويته بفروعه قبل تحقيقه فى نفسه .

ولأن العلة بالإجماع فى هذه الأصول واحدة ، وما علته واحدة كالتحديد ، ومجال التحديد بما يخرج عنه بعض ما هو منه .

ولأن تعليل الكمال بالأبعاض ؛ فإذا سقط تعليل الأبعاض سقط تعليل الكمال .

ولأن ما به يسقط تعليل بعض الشيء وجزئه : يسقط تعليل كله وجملته !

ولأنه إذا أمكن تعليل الأبعاض بما به يمكن تعليل الجملة كان على ما لا يليق به ؛ فإذا سقطت تلك العلة مع الإمكان عن الأبعاض سقطت عن الجملة .

ولأنه إذا أمكن التفصى عن حكم الجملة بالتفصى عن أبعاضها سقط ما به يتطرق إليه فى إسقاط التكليف والتعبد فى الجملة ؟!

٧٢٥ — واختلفوا فى تقديم ما يتناول جميع مواضع الحكم على ما يبقى بعده اجتهاد على المجتهد فى جوانب منه ؟

فمنهم — : من قال : هو تقديم بكثرة الفروع ؛ وذلك لا يجوز كما قلتم فى علة الربا .

والصحيح أن ذلك جائز — وهو فى مثل قولنا فى العتق ، والنفقة بالقرابة : إنه مقبول الشهادة مع قولهم : إنه ذو رحم محرم بالقرابة .

وعندهم أن الابن يعتق على الأب ، والبنت على الأم ، وليست بينهما محرمية !

ومثله — : قياسنا ما لا ينقل على ما ينقل فى إسقاطنا النص فيه ؛ وإنما جاز ذلك لأن العلة إذا ثبتت علة لحكم لم يجز تبعيض ذلك الحكم ؛ فإذا تبعّض عُلِم خطأ المجتهد .

ولأنه إذا احتيج فى بعض ذلك الحكم إلى علة أخرى باجتهاد آخر —: طال الطريق عليه ، وأمكن سقوطه فيه بما لا يمكن بينهما قَصُرُ طريقة ؟!

ولأن فى تكرر الاجتهاد تكرر جواز الخطأ ، وذلك بالسقوط فى مقابلة ماليس ذلك فيه أولى ؛ ولهذا قدمنا علتنا فى الربا لأنها تستوفى جميع الحكم فى الأصل ، ولا يتبعض فينقطع وجوب الاجتهاد بعده — :

[ل٨٣ ى] وههنا مواضع الوفاق التى هى أصل للفروع مما / يخرج عن الاعتلال ؛ فيسقط بمثله الاعتلال .

فبان أن ما عمّ من الاعتلال مواضعَ الخلاف أولى مما أبقى على المجتهد كلفة استئناف الاجتهاد بعد الاجتهاد فى حادثة واحدة .

٧٢٦ — ويقدّم بكونها مقصودة بالحكم والذكر على مايكون عارضا غير مقصود — : كالأكل فى المطعوم فيما لا يؤكل ، وإن كان لا يكال بالقياس على ما يؤكل ويكال أولى[1] من القياس على المزروع ؛ فقال سبحانه : ﴿لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا﴾ [من الآية ١٣٠ / ٣] .

ففى المنع من الربا نَصّ على الأكل ، وهذا المقصود .

٧٢٧ — ومنهم — : من قال : لا يقع به الترجيح ؛ لأن كونه مقصوداً يرجع إلى قصد أهل التكليف ، وليس ذلك صفة فيه .

والصحيح أنه يقدم به ؛ لأن الظاهر من جمع المأكولات فى الحكم أنه لكونها مأكولة[2] ثبت ، ولأن يأتى الأكل فيه لصفة ترجع إلى عينه وبها تعلق قصد أهل التكليف ؟

ولأن المقصود بالذكر والحكم إذا جعل علة جرى مجرى المنصوص عليه فى أنه علة للحكم أينما وجدت ؛ لأنا علمنا مقصوده فى موضع النصّ .

ولأنه وإن كان كونُه مأكولا من قصد كون الأكل صار بتخصيصه

---

(١) فى الأصل : « أولا » .
(٢) فى الأصل هكذا : « ماكون » .

بالنصّ أيضاً مقصوداً لصاحب الشرع ، ومعنى النص بالاعتلال أولى !

٧٢٨ — وهل يقع التقديم بكون ما يقابله داخلا فيه وفى قوته كعلة مالك فى الربا تدخل فى علة الشافعى فتكون بعضاً لها ؟

فمنهم — : من قال : يكون أولى كظاهرين أحدهما يدخل فى الآخر ويكون بعضه ، والأعم فى التقديم أولى .

٧٢٩ — ومنهم — : من قال—وهو الصحيح — : أنه لا يصير بذلك أولى ؛ لأن بينهما تنافيا[1] من حيث الإجماع — وفى الظاهرين لا تنافى ؟ فقيل بهما . جميعا — وههنا ينقص حكم أحدهما ويزيد حكم الآخر مع التنافى ؛ وليس بأن يقدم لأجل الزيادة أولى من الآخر لأجل النقصان ؛ وإنما قدمنا علة الشافعى لأنها تستوفى جميع المنصوص ، والقوت لا يستوفى ؛ لأن الملح — وهو من المنصوص يخرج عنه !

ولأنهما إذا تنافيا ولم يمكن استعمالها وأحدهما أخص من الآخر كان بمنزلة ظاهرين تنافيا أحدهما أخص ؛ فالقضاء بالأخص أولى !

وفى العلة إن لم يكن الأخص أولى فلاأقل من أن لا يقدم عليه الأعم — فبانَ أنّ تقديم الأعم وقع بما ذكرنا من استغراقه لجميع ماوقع عليه النص على ما خرج عنه بعض المنصوص .

وبالله التوفيق

وهل يفهم[2] التقديم كون إحدى العلتين مقصور الحكم على أصله؟

فمنهم — : من قال: غير مقصور الحكم أولى ؛ لأنه مفيد لزيادة حكم على النص ، ومقصور الحكم مستفادٌ حكمه بالنص ؛ فلا حاجة إليه .

---

(١) فى الأصل : « تنافى » .

(٢) فى الأصل : أقرب إلى أن تكون « يقع » .

ولأنه إذا لم يوجد فى غيره لم يصح العلم بكونه علة ، ولا صحّت إقامة الدلالة عليه إذا لم يكن نص على أنه هو العلة ولا وجب له حكم فى غير موضعه فلا فصْل بين أن يجعل علة أولا ؟

ولأنه لا يكون بينه وبين سائر أوصاف الأصل فرق إذا كان الجميع فى وجود الحكم فى الأصل معه سواء ؟

٧٣٠ — ومنهم — : من قال : هو صحيح ولا يقدم غيره عليه بهذا الوجه وإنما كان كذلك لأن العلة إنما تصير علة بقيام الدلالة عليها ، لا بوجودها فى غير موضعها ؛ فإذا صحت بالدلالة بطل اشتراط غيرها فيها .

ولأنّ وجودَها لو كان موقوفا على فرع له يوجد فى موضع آخر .

لكان موقوفا على ماهو عليه ؛ وذلك يمنع ثبوته ؛ وذلك فاسد .

ولأن وجوده فى الأصل مفيد وهو كون الحكم معلوما به وبالنص لا يمتنع وجود الحكم بدليلين ؛ إذ لو كان ذلك محالا لما ثبت فى حكم قط أكثر من دليل واحد .

ولأنه مفيد من وجه آخر وهو أن بعقده فى غيره يعلم أن ذلك الغير على خلاف حكمه .

ولأنه إذا صح أن يُعلم حكم الأصل بنص لا يتعداه صح أن يعلم بمعنى لا يتعداه !

ولأن فيه تنبيها على أن الحكم مختص بأصله ، والحاجة إلى العلل تارة للزيادة ، وتارة المنع من الزيادة ، وتارة للنفى ، وتارة للإثبات ؛ فإن الجميع أحكام الشريعة .

ولأنه جائز من صاحب الشريعة أن يجعله علة بالنص ؛ فجاز لنا ذلك الاستنباط ؟ !

٧٣١ — فإن قيل : وما الذى يمنع من تقديم مايوجد فى غير موضعه من أوصاف الأصل عليه ؟

قيل : لايمنع منه مانع إذا وجدت أسباب التقديم والصحة فى غيره لكنا نقتبل أن يكون فى غيره متقدما عليه بهذا الوجه الذى قلتم لما بيناه ؟!

٧٣٢ — واختلفوا فى تقديم اللازمة على ما لا يلزم ، وهو كقولنا : البعضية صفة لازمة فى الآباء والأولاد ؟ !

فنهم : من قال : هما سواء ؛ إذ لا تأثير للصفات كيفما كانت [ل ٨٣ ش] فى أحكام الشرع إلا بجعل جاعل ؛ فمتى / جعل الوصف الجائز أمارة الحكم صار كالكلام ؛ حتى إذا جعل اللازم ساقط الحكم فى الشرع سقط ولم يكن لأحدهما مَزِيّة .

ولأن الصفات اللازمة والمحسوسة بِعرَض الزوال والتعاقب والتبدل؛ وقد أبينا النسخ فى الأحكام ، فهى إلى الثبوت واللزوم أقرب ! ؟

٧٣٣ — ومنهم : من قال : يقع به التقديم ؛ لأنها إذا صلحت للاعتلال كان أقرب وجودا .

ولأنه أشبه بالعقليات .

ولأن الصفات اللازمة هى أصول الصفات الجائزة .

ولأن صاحبه عن الخطأ أبعد ؛ فإن وجوده محسوس ، وما لا يكون لازما ثبوته من طريق الحكم ، وذلك ثبت بالاجتهاد فيكثر فيه الاجتهاد ، وفى اللازمة يقل .

ولأن أهل التحصيل بهذا الشأن اتفقوا على أن العلة إذا قلّت أوصافها كانت أولى بأن كانت إحداها ذاتَ وصف والأُخرى ذات وصفين :

تقدمت على ذات الوصفين بدرجة؛ حتى إذا كانت ذات ثلاثة[1] أوصاف تقدمت عليها ذات الوصفين بدرجتين، وعلى ذلك أبداً.

وإنما كان قليل الوصف أولى؛ لأن الاجتهاد فيه أقل، فيكون عن الخطأ أبعد؟

ولأن قليل الوصف أشبه بالحدود وعلل العقل، فكان أولى!

ولأن قليل الوصف أوفى فى العكس، وأقرب إليه، حتى إذا اتحد وصفها تحقق عكسها!

وقد حكينا خطأ قوم ظنوا أن كثير الوصف أولى؛ لأنه أشبه الأصل بوجوه؟ وليس كذلك:

لأن الجميع وجه واحد؛ وإنما احتاج فى الجمع إلى كثرة الأوصاف لبعد أحدهما عن الآخر.

وإنما ذلك إذا استقام كل وصف على الانفراد!

وكثير الوصف إذا انخرم منها واحد نادت عليه الدنيا بالنقص والفساد.

ولأنه لو كان ذلك لكثرة الشبه، لكان فى العقليات كذلك؟ وطالما قيل: الزيادة فى الحد نقصان عن المحدود: طريقا الرد والإبطال.

وقد تقدم بكونها على وفاق حكم الأصل أبداً على ما يخالف فى الإيجاب لحكم الأصل — : كقياسنا جنين الأمة على جنين الحرة؟

وقد اتفقنا على أن الحكم فى جنين الأمة مأخوذ من جنين الحرة؟

والتسوية بين الذكور والإناث واجب فى جنين الحرة! فاعتبار قيمة

---

(١) فى الأصل. « ثلاث ».

الجنين بنفسه يوجب المخالفة بين الذكور والإناث؛ وذلك على مخالفة الأصل الذى جعل أصلَ القياس !

وإنما وجب تقديمه ـ : لأن القياس للتسوية لا للمخالفة بين الأصل والفرع ؛ وفى هذه المسألة وجوه من الترجيح غير هذا يطول بذكرها الكتاب ـ وموضعها مسائل الفقه

٧٣٤ – ويقدم القياس على غير المخصوص على المخصوص ـ : كقياس المسح على العمامة بالمسح على الخف يقدم عليه فى المنع ـ : القياس على الوجه واليدين: هذا على قول من جَوّز مثل هذا القياس ؟

فأما من منع منه قال : القياس عليه ممنوع فاسد لا يبلغ إلى الترجيح ـ ومتى كانت العلة مما يسهل فيه طلب التسوية ، أو يمكن تغييره فى بعض أوصافه بزيادة أو نقصان ، فيصير خلاف حكم المعلل به كان غيرها مما لا يتأتى ذلك فيه أولى منه !

وقد ذكرنا أنه يتقدم بكونها فى الفرع أقوى منه فى الأصل ، وذلك من أقوى القياس

وهو الذى قلنا إنه قياس الأولى ، ويجرى ذلك مجرى النص ، حتى أخرجه كثير من أهل التحقيق عن باب القياس ، وقالوا : إنه من النص :

وقوم قالوا : إنه من باب التنبيه .

وقوم قالوا : إنه من باب دليل الخطاب على الموافقة .

٧٣٥ — وقد يتقدم بكونه مستفاداً من نص أو إجماع على ما أخذ من قياس أو ظاهر محتمل ـ وذكرنا ذلك ، وأن قوة الأصل تؤثر فى قوة القياس ـ وتقدم سلامتها عن معارضة بعض الصحابة على مالا يَسْلم منها !

٧٣٦ — ويُقدم لموافقته لجمهور العلماء ، فإن الأكثرين ، والجمع العظيم عن الخطأ أبعد .

٧٣٧ — ويقدم بكونها مأخوذة من أصل مستقر فى الشريعة على المأخوذ مما انتسخ فيها ، كالقياس فى صوم غير عاشوراء مع القياس عليه لان ارتفاع الأصل هو الغالب فى ارتفاع الفرع .

وهل يقع الترجيح بكون أحد الدليلين للمساهلة والمسامحة ؟

منهم ـ : من قال : هما سواء ؛ إذ ليست العبادات كلها على المضايقة والمشقة ، ولا على المسامحة والمساهلة ؟ بل بعض وبعض ؟ !

ومنهم ـ : من قال : « الأشق أولى من الأخف ـ : بناء على القول بالاحتياط ـ وعلى قوله : « حُفَّت الجنة بالمكاره »[1] !

[ل ٨٤ ى] ٧٣٧ — وقد يقدم بكونها من صفات صاحب الحكم / كالعلة الموجبة لاعتبار عدد الطلاق بالرجال ؛ لأن الصفات هى التى تتبعها الأحكام ، فصفات صاحب الحكم بالاعتبار صار لذلك أولى ؟ !

ولهذا قدمنا فى العدة صفات النساء دون الرجال !

٧٣٩ — ويقدم بكونها مبنية على أصول الشىء دون أن يكون مبنيا على صفة ذلك الشىء ، كمراعاتنا فى إيجاب القَوَد بالمثقَّل ، فالمثقل أصل الفعل ، ومراعاتهم لصفة الفعل ؛ وإذا أمكن البناء على أصل الشىء كان أوْلى من البناء على صفته ؛ لأن الصفات تابعة للأُصول ؛ فهى كالفرع مع الأصل ، والأصل بالتقديم أوْلى وأحق ! ؟

٧٤٠ — ويقدم بكونها مختصة بأصل النزاع على ما به يتوصل إلى موضع النزاع بواسطة وفرع له كقول القائل : إذا ثبت هـذا الفرع على مقتضى قولى

(١) رواه ابن حنبل ومسلم والترمذى . انظر الكنز الثمين حديث رقم ١٦١٩ .

فلا قائل بعد ، يقول[1] بخلاف قولى فى موضع النزاع لأن حكم الفرع بعد ثبوت الأصل ؛ فمن قصده بالإثبات على مضادة حكم ذلك الفرع وأصله [2](لم يثبت)[2] الأمران معا .

٧٤١ — وتقدم بكون أوصافها سليمة عن كونها لذكر الاحتراز ، وعن فقد التأثير على مالم يسلم منه .

وكذلك تقدم بكونها مفرقة لجمع ما يعارضها على مالا يؤثر فى تفريق جمعها .

٧٤٢ — وتقدم بكونها فى الفرع والأصل سواء ـ اسما ومعنى ـ كقياس جلد المذكاة من الكلب على جلد الميتة منه : يقدم على قياسه على الفهد ؛ لأنه أليق بحكم موافقه من جميع الوجوه منه بمخالفه فى بعضها .

٧٤٣ — وتقدم بكونها متفقا على وجودها على مايحتاج فى بيانه إلى دليل لولاه لم يَسلم وجوده ؛ لأنه عن الخطأ أبعد ، ووجوه الاجتهاد فيه أقل وإلى القطع عليه أقرب .

٧٤٤ — والترجيح بعُرف المسلمين يقع إذا أُشرك فيه عامُّهم وخاصّهم على وجه واحد فأما إذا كان ذلك من تهاون بعض الجهال المستثقلين لآداب الشريعة فلا عبرة به : كتهاون أهل السوادات والسوقة ببيع السِّرْقين والعَذِرَة والسجود على ذَرْق الطيور وزَوْن الحمام والعصافير ، والمعاطاةِ استثقالا لذكر البيع والشراء ، والتناول من المائعات التى وردت عليها الحيوانات التى لانفس لها بعد الموت فيها : فلا تصفو لك منهم شريعة ؛ بل يجب على الخواصّ زجرهم عن الإقدام عليه ، ومنعهم منه ؛ وذلك من المنكر الذى أمر الله

---

(١) فى الأصل : « ويقول »

(٢ ـ ٢) الأصل مطموس بمقدار كلمتين ، وقد رجحنا أن يكونا على نحو ما أثبتنا .

تعالى بالنهى عنه ، وتركه من المعروف الذى أمر الله سبحانه الأمر به ؛ فضلا عن أن يرجح به مواضع الاجتهاد ، ويقوى به براهين الله سبحانه .

ومتى تجاذب أصلان فرعا له شبه بكل واحد منهما ؛ فإن استويا فى الشبه طلبتَ الترجيح لتقديم أحدهما إن لم يمكنْ توفير الحظ من كل واحد من الأصلين على ذلك الفرع .

مثل : الوضوء فى النية تقع بين إزالة النجاسة وبين التيمم ؛ فشبهُهُ بالتيمم أكثر ؛ غير أنا لو قدّرنا استواءهما فيه لم يكن فى حكم واحد على وجه واحد : التوفيق عليه من الأصلين ، ولا يكون ذلك إلا فى حكمين أو أكثر .

مثل : المكاتَب تنزع إلى القِنّ وإلى الحُرّ وأعطيناه حكم الأحرار فى أشياء ، وحكم العبد فى غيرها .

٧٤٥ — فإن قيل : المختَلِعة التى لم تنقض عِدّتها بين الرجعية وبين المنقضية عدتها ؛ فهلّا وفّرتم عليها حظ الأصلين ، وحق الشبهين ؛ فجعلتموها ممن يلحقها الطلاق للصريح اعتبارا بالرجعية ، وممن لا يلحقها كناية الطلاق ومرسل الطلاق صح اعتبارهن انقضت عدتها .

قيل : عنه جوابان :

أحدهما : أن الطلاق حكم واحد ، فلا تختلف صفته من مالك واحد فى شخص واحد ؛ فلا يجوز أن يجعل الطلاق الصريح ممن ليس له الكناية والإرسال .

والثانى : أن حق الشبه إن ثبت يقتضى ذلك ، لكنا منعنا طلاقها بعد الخُلع ، لوجوه من الأدلة هى أقوى من هذا الشبه ؛ وإنما يُحتاج إلى

مراعاة توفير حق الشبه بعد تساوى الأدلة وتعارضها .

فأما مع سقوط ما يظن دلالة فى مقابلة ما قوى من الأدلة فلا[1] يحتاج إلى الترجيح ولا إلى مراعاة توفير حق الشبه ! ؟

— واعلم أن الترجيح يطلب لاحدى العلتين عنـد تعارضهما ، ولا يبين تعارضهما إلا وتكون كل واحدة منهما مما يمكن عكسها فى أصل الأخرى فتتضمن كل واحدة منهما الجمع والفرق — : جمع بين أصلها وفرعها — وفرق فيما يعارضها بين أصلها وفرعها ؛ فإذا وجد هذا تحقق التعارض بينهما حينئذ طلب الترجيح لتقديم أحدها — والترجيح ابتداء قط لا يجب إلا على المستوفى .

ولا تكون العلتان جامعتين مفترقتين إلا وهما مقرونان بضرب

ش] من الترجيح سوى الجمع / والفرق إذا تأمله أحد الخصمين ولم يتأمله الآخر غلب المتأمل منهما ! وذاك هو أن كل واحد منهما يمكنه أن يقول : ألحقت الشيء بجنسه ونظيره وأنت لم تفعل ذلك ؟

فإذا تأمل الخصم وطلب مثله فى علة نفسه وجده بعينه : —

مثاله : فى نية الوضوء ، يقول أصحابنا : طهارة تجب عن الحدث فهو كالتيمم — فيقولون : طهارة بالماء فهى كإزالة النجاسة ؛ فإزالة النجاسة عكس التيمم ، فتعكس عليه فى التيمم ؛ فيقول : لأنه طهارة بغير الماء والتيمم عكس إزالة النجاسة — فيقول أصحابنا : إزالة النجاسة طهـارة لا تبطل بالحدث ؛ فألحقنا نحن ما يبطل بالحدث ، أو ما يجب بالحدث بجنسه — وهو التيمم ؛ لأنه يبطل بالحدث ، وأنتم لم تلحقوه بجنسه لأن إزالة النجاسة لا تبطل بالحدث ؟

١) فى الأصل : « لا » .

فيقولون : وألحقناه أيضاً بجنسه ؛ لأنا ألحقنا الطهارة بالماء بجنسه ـ وهو الطهارة بالماء ، وأنتم ألحقتم الطهارة بالماء بغير جنسه ـ وهو الطهارة بغير الماء ؛ فيتساويان فى هذا النوع من الترجيح ، غير أن مثل هذا ـ وإن كان فى العبادات ـ : رجح على المثبت عليه بالاحتياط إذا لم يكن ناقض فيه كمناقضهم فى القىء والرعاف ، حيث لم يوجبوا بالقليل منه ، فأبطلوا الاحتياط رأساً !

وكذلك لما جوزوا الوتر على الراحلة تركوا فيه الاحتياط !

ولما جوزوا الفرك فى المنى تركوا فيه الاحتياط .

وذكرنا ذلك قبل فأغنى عن رده ؟

٧٤٧ — ومتى عارضه السائل فى اعتلاله بمثله فيمكنه أن يرى من نفس اعتلاله عكسا من أصل آخر رجح به كلامه واعتلاله ـ : كان له ذلك !

مثل ـ : أن يعلل فى ظهار الذمى : بأن مَن صح طلاقه ، صح ظهاره كالمسلم ـ وعكسه الصبى : لما لم يصح ظهاره لم يصح طلاقه .

وقد قيل فى العكس : يجب أن نقول : والصبى لما لم يصح طلاقه لم يصح ظهاره ـ والأول أولى ؛

لأن فى الطرد لما كان الطلاق مقدّما ووصفا ، والظهار حكما مؤخراً عنه : كان عكسه فى نفى الحكم أن يكون الظهار مقدما فى الذكر والطلاق حكما مؤخراً عنه ـ : حتى يصح تحقيق اسم العكس فيه .

ولأنك إذا فعلت فى العكس ما ذكرت ، فإذا عدت من العكس إلى عكسه : كان عوداً منك إلى الطرد ؟

ألا ترى أنك لمّا قلت : الصبى لما لم يصح ظهاره لم يصح طلاقه ؟

وعكس الصبي البالغ الذمي لما صح طلاقه صح ظهاره ؛ فكان عكسك للصبي : طردك في المسألة ، وطردك في المسألة يكون عكسك في الصبي ؛ فيدور كل واحد منهما على صاحبه بعكسه ؟

وهذا استشهاد منك بأصل اعتلالك خصمك ! ؟

ويتمكن من مثله خصمك في أكثر المواضع لأن الصبي هو أصل علة الخصم ؛ فهذا إذا أردت تقوية العلة بقو[1] ورديف من الوصف ويمكن ذلك في الأوصاف الحكمية ، دون الحسية .

فإذا أردت الزيادة من الوصف تقول بعد العكس : لما صح الطلاق من الذمي مع قوة التحريم فيه ؛ فلأن يصح الظهار منه - وهو في التحريم: أولى ؛ فهذا رديف آخر من الوصف ؟ !

وإذا أردت ردها من الأصل تقول : الذمي بهذا الحكم أولى من المسلم ، لأن المسلم مع أن إسلامه سبب لتخفيف الأمر : غلظ الأمر عليه فيه بانعقاد ظهاره ، وإيجاب الكفارة عليه ، فلأن يغلظ بذلك الأمر على الكافر فيه مع كفره الموجب لتغليظ الأمر عليه : أولى وأحق ! ؟

٧٤٨ — وإن أردت زيادة على هذه الوجوه طلبت حكما آخر من الطلاق في صحة الظهار فتقول : اعتلالي هذا ينبئ عن تلفيق بين متفقين في حكم آخر - : لأني جعلت صحة الطلاق علة لصحة الظهار ، وهذا تنبيه وإعلام بأن أحدهما كالآخر ؛ فإنهما من خصائص النكاح ؛ فهما فيه سواء ! ؟

وكأنه يرى أني حين سوّيت بينهما في الظهار والطلاق - : - فكأني سويت بينهما فيما يستويان فيه من خصائص النكاح ، واعتمدت ما هو

---

(١) في الأصل : بقوى .

المعقول من كل واحد منهما من صاحبه أو ما يحيل كل واحد منهما على صاحبه ، أو ما يسير كل واحد منهما إلى صاحبه ؟ !

فتكون هذه وجوه من الترجيح يجب طلبها من نفس التعليل فإنه يتمكن منها فى أكثر العلل ، فلا يحتاج أن يتجاوز فى طلب الترجيح عما استدل به إلا عن ضرورة تدعو إلى غيره ؟

٧٤٩ — ومثاله لهم فى خيار الشرط فى الإجارة ، يقولون عقد معاوضة يصح دون القبض فى المجلس ، فقبل خيار الشرط كالبيع ؟

[ل ٨٥ ى] ثم يقولون / وهذا المعنى يشير إلى ماله يثبت الخيار ، وهو استدراك الظلامة ، وما يلحقه من الغبن فى البيع الذى نبه عليه الرسول عليه السلام فى حيّان بن مُنقذٍ لما قال للرسول عليه السلام إنى رجل أُغبن فى البيع ولا أصبر عنه ؟ فقال له عليه السلام: إذا اشتريت فقل : لا خِلابة، واشترِط الخيار ثلاثاً ؟

وهذا المعنى الذى نبه عليه الرسول عليه السلام موجود فى الإجارة لأنها كالبيع فى أنهما عقدا مغابنة ومكايسة ؟

فإذا قيل لهم: وهذا يفسد بالصداق،فإنه يطلب فيه المغابنة والمكايسة، ولا يثبت فيه الخيار بالشرط ؟

أجابوا : بأن الصداق ليس بمعاوضة على الإطلاق !

وربما أجابوا : بأن المعنى الذى أشارت إليه علتنا منصوص عليه والنقض على العلة المنصوصة لا يفسدها ؛ لأنه تخصيص للفظ صاحب الشريعة، وذلك جائز !

وربما أجابوا : بأنا أوردنا الترجيح ، والترجيح تقريب لا تحقيق فلا يقبل فيه النقض ؟!

٧٥٠ — ومثله لنا فى إجبار البكر البالغة حيث قلنا : إنها بكر لم تختبر الرجال ، فهى كالبكر الصغيرة ؟

ثم نقول : وهـذا يشير إلى عمدة الباب فى هذه المسألة ؛ لأن البكارة أمارة أنها عُدِم فيها الخبرة التى تهديها ، إلى أن لا حظ لها ، وإلى مواضع النظر والرشد ؛ فهو كالصبى فى المال إذا لم يكن له خبرة تهديه فى المال إلى مواضع الرشد والحظ والنظر : امتنعت تصرفاته فى المال بنفسه ؛ فلا بدّ له ممن يكمِّل شفقته عليه فى نفسه وماله ؛ فكذلك فى نكاح البكر ؟

ولم يكن لسائر الأولياء مهرها ؛ لأنه لا يعلم موضع الرشد وكمال النظر فى مهرهم وتصرفهم فى بُضعها ومالها لنقصان شفقتهم عن شفقة الأب والجد؟

٧٥١ — ومتى لم يَبِنْ تعلُّق الحكم فى الحادثة بما تُحرِزه من القياس كشف عنه بمثل هـذه الوجوه من الترجيح بما يعود إلى النكتة فى المسألة بعد طرد علة فى المسألة ؟

ولا يزال ينقل بيان المفاقهة إلى تلك النكتة ويتقوّى بها ما ابتدأ به من ظاهر القياس ، ويحتاط فى تقدير قياسٍ ظاهرٍ على النكتة ؛ فإنه لو ابتدأ بالنكتة ربما يكون التعلق بها على سبيل الاستدلال ، وإذا نوقض بما يتعذّر عليـه الاحتراز ، كما ذكرنا فى البكر لو قال : ليس لها خبرة تَهديها ، وأنها لا تعرف موضع رشدها ـ : ربما نوقض بسائر الأولياء ، فيضطرب ويختلط كلامه ، وإذا جرى قيل : هذا علة طردية ، أمكنه ضم : كمال الشفقة إليها ، فيسلم على تناقضه .

وإن قال بعض أهل التحقيق : إن التعلق بالنكتة على طريق الاستدلال يجوز إضافة ما يدفع النقض بعد إيراده ؟ لكن الاحتياط

ما ذكرناه من أن الأولى أن يكشف بالنكتة وما حواليها من الفقه عن المسألة على سبيل تقديم ما ابتدأ به من العلة الجارية : فيحسن كلامه ، ويضعف قلب الخصم عند ذلك ، ويفيد الحاضرين والمتفقهة طريق المفاقهة ، وأكثر ما يبين به فقه المسألة ـ : أن يكشف عما يتعلق بالنكتة من وجوه الترجيح ؛ فلا يقصر فى المحافظة عليه ، إن شاء الله عز وجل .

فإن أراد أحد الخصمين ترجيح علته بعكس منفرد عن الطرد ؟ فقد ذكرنا أن الاحتجاج به ابتداء لا يجوز ، خلافاً لأهل الكوفة ، ودللنا على فساده .

٧٥٣ — وهل يجوز ترجيح أحد المتعارضين به أم لا ؟

فمن لم يجوز الاحتجاج به ؟

اختلفوا فى الترجيح به ـ :

فمنهم ـ من قال يجوز ؛ لأنه لم يكن عكس ما رجح به من العلة فهو عكسى فى المسألة ، والعلة إذا قارنها عكس فى الجملة كانت مرجّحة له كما لو قارنها ؟

ومنهم ـ من قال لا يجوز لطريقين ـ :

أحدهما ـ البناء على أنّ ما لا يصلح للاحتجاج لا يصلح للترجيح ؟

والثانى ـ أن العكس إذا لم يكن له طرد فهو على نقيض حكم العلة ، وتقوية العلة بنقيضها إذا لم يكن متعلقا بها محال ؟

ولأن الترجيح إنما يقع بأن يكون على وفق ما يكون ترجيحاً له على وجه مّا ، فإما أن يكون على نقيضه بكل وجه لم يؤثر فى تقوية نقضه .

ولأنه لو جعل ترجيحاً لما لا تعلق له بحال لم يختص به ؛ بل كان كل

ما لا تعلق له به ترجيحاً له حتى العدم والجمادات وكل معلوم ومذكور يلزم أن يكون ترجيحا له ، وذلك فاسد ؛ ففسد ما أدى إليه ؟

فإن قلنا الترجيح به جائز ، أو قلنا لا يجوز ، ورجح به بعض أهل الكوفة - وكان مسئولا - وبناه على أصله - : لم يكن للسائل رده ؟

لكن وجه حيلة السائل فيه - : أن يتأمل ذلك ؟

[ل ٨٥ ش] / فإنّ مامن عكس إلا ويتمكن الخصم من الاحتجاج به على مورده من وجه آخر ، فيجعل ذلك الوجه معارضة له فى الترجيح ، إن أورده مورد الترجيح ، أو فى الاحتجاج إن أورده مورد الاحتجاج به :

مثاله : أن يقول الكوفى فى نفى وجوب العمرة : إنها لو وجبت لتوقيت كجميع العبادات البدنية من الحج وغيره ؛ فيقصد الخصم إلى هذا الكلام وتنوعه ، ويقول : العبادات البدنية نوعان : موقت وغير موقت : فالموقت منها تنوّع إلى واجب وغير واجب وجب مثله فى غير الموقت ، فإذا تنوع الحج إلى واجب وغير واجب وجب مثله فى العمرة .

ومثله فى ضمان المنفعة بالغصب يقولون : لو ضمنت المنفعة لم تضمن العين ؟

فيقول السائل : ما يأخذه من مال الغير على وجهين : يأخذه مضمون العين ، وغير مضمون العين ؛ فإذا كان فيما يأخذه غير مضمون العين مايضمن منفعته وجب أن يكون فيما يأخذه مضمون العين ما يضمن منفعته فهذه طريقة جارية فى كل عكس يقع به الاستدلال .

وفيه طريقة أخرى يمكن أن تجعل جواباً ومقابلة له .

مثل : أن يقولوا : لمّا ضمنت العين لم تضمن المنفعة ؛ كما أن فى الإجارة لما ضمنت المنفعة لم تضمن العين ؟

فيقول : هذا يوجب أن تضمن العارية عينها إذا لم تُضمن منافعها ؟

وهم قالوا فى العارية : إنها أمانة !

فإذا قالوا : هذا عكس ما قلنا ؛ لأنا قلنا : إن ما يضمن عينها لا تضمن منفعتها ، والعارية غير مضمون العين ولا المنفعة ؛ فهى عكس ما قلنا .

قيل : ما استدللتم به أيضاً عكس ، فقوبل بالعكس ؟

وقيل : لا يجوز أن يكون ضمان العين عَلَماً على ضمان المنفعة ؛ فإن العارية غير مضمونة العين عندكم ولم تكن مضمونة المنفعة ! ؟

ومثاله : تقول فى العمرة : إن التأقيت لا يكون علامة الوصف كركعتى الفجر مؤقتة وليست بواجبة ؟

فإذا قالوا : هذا عكس كلامنا ؛ لأنا قلنا : لو وجبت العمرة لتأقتت ، ولم نقل : كلما توقتت وجبت .

قيل : هذا مقابلة العكس بالعكس ، والطريقة الأُولى أحرى ؛ لأن فى هذه الطريقة يجب طلب موضع يوجد فيه ما جعلته حكما مع فَقْد تلك العلة فيكون استدلالا فى تلك المسألة بالعكس على خلاف استدلال الخصم ؛ وذلك ربما يوجَد وربما لا يوجد .

وليس لهم أن يقولوا : ليس لكم هذا وأنتم لا تقولون بالعكس لأنا لسنا نقول به احتجاجاً فأما لم تحتجوا[1] فواجب القول به !

ومتى ضاق عليك باب الترجيح فانظر فى أُصول العلل ، فتجعل الاصول أوصافا ، والأوصاف فى بعضها أصولا ، فتنثال عليك العلل والفروق ، فتنفتح عليك أبواب الترجيح أيضاً ، ويمكنك أن يحصل لك الترجيح بالنظر فى أوصاف الأُصول :

---

(١) غير واضحة فى الأصل .

مثل : أن تكون إحدى العلتين مقيسة إلى جملة الأصول والأخرى بالقياس إلى شاذ منها كانت صاحبةُ الأصول أولى إذا لم يكن الشاذ من الجنس كما قلنا فى إلزام الجانى قيمة العبد فى ماله قياسا على سائر الأموال دون إلزام العاقلة بالقياس على الدية ؟

وهذا أصل شاذ ليس من الجنس ، فقياس الأموال أولى من هذا فإن يكن الشاذ بعضه أو جنسه :

فمنهم من قال : وهو الصحيح : إنه أولى من القياس على جملة الأصول ؟

ومنهم من قال : إنهما سواء :

ومثاله : ما ذكرنا من تحميل العاقلة أرش ما دون الموضِّحَة ودون الثلث ، خلافا لأبى حنيفة ومالك فقاسوه على سائر المُتْلَفَات ، وقسناه على الدية ، وقليل الأرش بعضُ كمال الدية وجنسه ؛ فكان أولى ؟

وقد تكون أوصاف الأصل أن يكون لفظ الاعتلال لفظَ النص الذى أخذ منه ولا يكون الآخر كذلك ، فذلك أولى : —

مثل : قولنا فى رد شهادة الذمى : إنه فاسق ، فردت شهادته لفسقه ، وقد أُخذ من قوله تعالى: ﴿ إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا ﴾ [من الآية: ٦ / ٤٩] .

وهم قاسوه بأن لهم ولاية النكاح والمال ، كالمسلم ؟

فما قلناه أولى ؟ لأنه كالنص ؟

٧٥٣ — ومن قياس الجنس : قياسنا بيعَ المدبر على بيع التدبير المقيد فذلك أولى من قياسه على خلافه ! وهذا تقديمه بصفة الأصل ؟

ومن أوصاف الأصل : أن يكون الفرع بصفة أحد الأصلين فقياسه عليه أولى إذا لم يكن فى تفصيله تناقض بما لا يقع فى تفصيله تناقض/ كتقدير [ل٨٦ى] طرف العبد بقيمته قياساً على اعتبار أطراف الحر بديته ؛ فذلك أولى من قياسه على الأموال ؛ لأن العبد بصفة الحر .

وما يقع فى تفصيله تناقض كتحميلهم العاقلة قيمةَ العبد المقتول خطأً بالقياس على الحر ، وقسناه على الأموال ، وجعلناه أولى ؛ لأنهم ناقضوا فى الأطراف فلم يُحمِّلوا أروشها العاقلة .

٧٥٤ — وقد يكون من صفات الأصل أن يكون القياس قياسَ الأكثر والآخرُ قياس الأقل ؛ فقياس الأكثر أولى !

كالمسح على العمامة قسناه على القفازين وعلى البرقع ، وسائر أنواع ما غطى به مواضع الوضوء ، فذلك أولى من قياس الأقل وهو الخفُّ فقط ؟ !

٧٥٥ — وقد يكون من صفات الأصل ، أن تقيس على أصل يمكنك مع ذلك الأصل أن تعمل ما يقابلك فيه خصمك من القياس ؟

مثل ـ : قياسنا فى أن الجد لا يسقط الإخوة من الأب والأم أو الأب مع(١) البنتين بأنهم يعصِّبون أخواتهم ؛ فالجد لا يسقطهم .

وهم ـ قاسوه على الأب .

ونحن ـ وفرنا على الجد حكم الأب وحكم البنتين .

فإن لم يسقط بحال ، ولم ننقصه عن السدس ، كما عملنا مع الأب ،

(١) اللفظ مطموس فى الأصل . وقد رجحنا أن يكون على نحو ما أثبتنا .

وعصبنا مع الجد الأخت ، كما عصبناها مع البنات[1] ، ووفرنا على الجد حكم الأصلين ، فكنا بالقياس أولى .

ومثل هذا عملنا فى النذر[2] إذا أخرجه مخرج الغضب واللجاج وعلقه بفعل نفسه ؛ فمن هذا الوجه أشبه اليمين ، وأشبه النذر أيضاً ، فخيرناه بين الأمرين توفيراً لحكم الأصلين عليه .

٧٥٦ — وذهب بعض الناس – إلى أن العلة تتقدم على العلة ، بأن تكون المتقدمة قياس الصورة دون الأخرى .

وقياس الصورة أن يشترك الفرع والأصل فى الصورة فيشتركان حينئذ فى الحكم .

حتى زاد بعضهم بأن القياس إنما يكون قياساً إذا كان قياس الصورة ، وهو قول « الأصم » (١٦١ ت) ، وفى هذا الموضع قال :

الجلسة الثانية فى الصلاة غير واجبة كالجلسة الاولى ؛ لأنهما جلستان على وجه واحد .

ومنه قال أيضًا – إن التكبيرة الأولى فى الصلاة لا تجب كالتكبيرة الثانية .

وهذا كفر وخروج عن إجماع الأمة ، وهو من لا يُبالى بمخالفة الأمة .

وقد ردّ الإجارة والشفعة ، وهو الذى نفى الأعراض من جملة القدرية .

وعندنا ليس شرط القياس ما ذكر ولا حقيقته

وفى الجملة – إذا كان أحد القياسين أشبه فرعًا بأصله كان أولى سواء كان ذلك للكثرة من الشبه بالمعنى أو بالحكم أو بالصورة .

ط

(١) يوجد فوق هذا اللفظ حرف (ط) هكذا : « البنات » .

(٢) نفس الملاحظة السابقة .

ويكفى فى فساد قول « الأصم » ـ : إجماعُ الأُمة على بطلان قوله وذلك أبلغ الأدلة .

٧٥٧ — وقال قوم الترجيح إنما يقع لإحدى العلتين على الأُخرى إذا كانت إحداها تشارك الفرع على أصله فى جميع الأحكام .

وربما ركّب هذا القائل بأن من شرط القياس هذا الاشتراك .

ثم بنى على هذا الركوب أمر الترجيح .

وبنى عليه أيضًا قياس النبيذ على الخمر فى رد شهادة شاربه وفسقه ؟

ويلزمه تكفير مُستحلّ شرب النبيذ ، كما وجب تكفير مستحل شرب الخمر إذا كان شرط القياس ما ذكر .

ويكفى فى فساد هذا القول : حصول الإجماع على رده وبطلانه !

وقال قوم ـ إن العلة تترجّح إذا دل النص على صحتها .

وربما بنى هذا على أن الذى يدل على صحة العلة هو النص حتى إذا نص على تحريم الخمر لمرارته ، أو على تحريم الخل لحموضته حرّم كل مرّ وكل حامض قياسًا .

وهذا أيضًا باطل .

ودللنا على صحة العلة قبل والشىء الذى يدل على صحته بما يغنى عن رده .

٧٥٨ — وقال قوم : إن العلة تترجّح بكونها مطّردة منعكسة : يوجد الحكم بوجودها ويرتفع بارتفاعها .

وربما بنى هذا على أن الذى يدل على صحة العلة : هو الطرد والعكس ، وقد قال به ابن أبى هريرة فى بعض المواضع .

وقد دللنا أيضًا على فساد هذا القول ، وبينا أن القتل يجب بالقتل ، ثم يرتفع القتل .

ويجب بالزنى ثم لا يكون زنى ويجب بالردة .

ويجب تحريم الوطء بالحيض ثم يرتفع .

فيحرم بالإحرام ويرتفع الإحرام ويحرم بالصوم .

ويحرم الربا بالطُّعم والكيل ثم لا يكون طعم ولا كيل .

ويحرم الربا فى الذهب والفضة .

٧٥٩ — وربما قال هذا القائل التحريم بالحيض ليس هو التحريم بالصوم والتحريم بالإحرام ليس هو التحريم بالحيض .

[ل٨٦ش] والقتل بالزنى / ليس هو القتل بالقصاص .

وهذا ركيك من الكلام لا يجب الاشتغال به .

٧٦٠ — وقال قوم : إن الترجيح يقع بالعلة إذا كانت مبنية من الأوصاف الذاتية على العلة إذا كانت مبنية من الأحكام الشرعية .

وربما قال هذا القائل : إن العلة المبنية من الأحكام لا تكون علة .

وقد قال بعض المتأخرين من الفقهاء ـ : وهـذا خلاف الإجماع لأن أبا حنيفة والشافعى ومالك رضى الله عنهم ومن قبلهم من الفقهاء : لهم علل مبنية من الأحكام ؟

ألا ترى أن أبا حنيفة قال : مَنِيُّ الرجل نجس ، لأنه ينقض الوضوء ، ونقض الوضوء حكم .

والشافعى مع أصحابه قاسوا رقبة الظهار فى وجوب إيمانها على رقبة كفارة القتل بعلة أنه كفارة بالعتق .

وقال فى زكاة مال الصبى : لأنه حر مسلم يملك نصابا حَوْلا كاملا كالبالغ .

وقال الشافعي في أصحابه،في ظهار الذمي: صح ظهاره ؛ لأنه صح طلاقه.

وقال : ما صح بيعه صح رهنه .

وقال سبحانه : ﴿ إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا ﴾ [من الآية ٦/٤٩]

فجعل الفسق علة لرد قوله ، والفسقُ من جملة الأحكام .

وكذلك جعل الرق علة في أحكام ! وذلك أكثر من أن يحصى فمن رده فقد رد إجماع كافة العلماء ؛ وذلك لاسبيل إليه .

٧٦١ — واختلفوا في الشيء إذا جعل شرطا في علة لاتثبت العلة دونها ؟

فمنهم من قال : ما شرط في علة من الشرع فهو من نفس العلة حتى كان الجميع علة .

كالإحصان : شرط في وجوب الرجم بالزنى

وكالجنسية : تشرط في ثبوت الربا بالطعم أو الكيل ؛ فالصحيح أن الجميع علة .

ومنهم من قال : العلة هي الزنى والإحصان محلُّها وشرطها .

وكذلك العلة فيما لزموا هي الطعم أو الكيل أو الجنس محلها وشرطها .

وبه قال أهل الكوفة

وإليه ذهب من أصحابنا : أبو حفص بن الوكيل البابشامي ،

وقال قوم : إن العلة في الرجم هو الإحصان عند الزنى والزنى علة للجلد .

وينبني على هذا الخلاف مسائل الشهادات، ليس هذا موضع ذكرها .

الفصل الرابع والعشرون

فصل في آداب الجدل

٧٦٢ — فأول شيء فيه مما على الناظر أن يقصد التقرب إلى الله سبحانه وطلب مرضاته في امتثال أمره سبحانه فيما أمر به من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والدعاء إلى الحق عن الباطل وعما يخبر فيه، ويبالغ قدر طاقته في البيان والكشف عن تحقيق الحق وتمحيق الباطل.

ويتقي الله أن يَقصد بنظره المباهاة وطلب الجاه، والتكسُّب والمُماراة، والمحَك، والرِّياء! ويحذر أليم عقاب الله سبحانه.

ولا يكن قصده الظفر بالخصم والسرور بالغلبة والقهر؛ فإنه من دأب الأنعام الفحولة: كالكباش والدِّيكة.

٧٦٣ — وقبل أن يشرع في الكلام يبتدئ بحمد الله والثناء له، والصلاة على رسوله؛ فيستعين بذلك على[1] طلب الحق، والتوفيق في الإبانة عن الباطل وبُطُوله، والكشف عن الصواب وحقِّه؛ فإنه سيرة السلف الصالح رضوان الله عليهم.

وإن كان لا يتفق له ذكره باللسان، فيقوله في نفسه سرًّا.

٧٦٤ — ويحذرُ رفعَ الصوت جهراً زائداً على مقدار الحاجة؛ فإنه يورث الحِدَّة والضجر.

٧٦٥ — ويتجنَّب من أسباب الضجر والحدّة؛ فإنه يُورث البلادة، وإن كان يتوهمه جَلادة؛ ويقطع مادة الفهم والخاطر.

---

(١) في الأصل: « في ».

٧٦٦ — ويلزم الخشوع ، والتواضع ، ويقصد الانقياد للحق ، فيكون من جملة من ﴿ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ ﴾ [من الآية ١٨ / ٣٩] فإنهم الذين وصفهم الله سبحانه بالهدى من الله سبحانه ؟ !

٧٦٧ — ولا تعوّدْ نفسك الإسهاب والجدال بالباطل والمبادرة إلى كل ماسبق إليه الخاطر واللسان .

حتى إذا أورد ما أورده أو سمع ماسمعه ، يكون فى جميعه على التثبت والتيقظ .

فإن الكلام إذا طال واشتمل على الغثّ والسمين ، مجّته الآذان ، وملّته القلوب .

٧٦٨ — ولا يُسرعْ فى مكالمة من يستشعر فى نفسه منه العداوة والبغض إذا لم يأمن على نفسه بقدر الحدّ والرّسْم فى النظر باشتداد الغضب فيورثه تشوشَ الخاطر والعِىّ .

٧٦٩ — واحذرْ الاعتماد فى كلامك على من تظن أنه معك أو يستحسن كلامك فى جملة الحاضرين فربما تبيّن لك خلافُه فيضعف ذهنك وخاطرك ويذهبُ عنك كثير مما لاتستغنى عنه .

٧٧٠ — والتقرب إلى الله سبحانه يجب أن يكون بحيث يمنعُك عن الالتفات إلى الحاضرين خالفوك أم وافقوك فإنه سبحانه عند ذلك يكفيك المُهمّ ويعينك فى تقوية ذهنك وتصفية فهمك وإمداد خواطرك والكشفِ عن الحق على لسانك .

٧٧١ — وإياك والكلام فى مجالس الخوف والهيبة فإنك عند ذلك فى حراسة الروح على شغل من حراسة / المذهب ونصرة الدين . [ل ٨٧ ى]

٧٧٢ — وتجنَّبْ مجلس صَدْر لا يسوِّى بين الخصوم فى الإقبال والاستماع وإنزال كلٍّ منزلته ورتبته ؛ فإن الكلام بين يدى مثله : سخف ودناءة واحتمال الذُّلِّ والصغار إذا رضيت به ومورث الغمِّ والغضب إذا لم ترض .

٧٧٣ — وتوقَّ فى الكلام مجلس صَدْر هيبته تقطع خاطرك وتكدر قريحتك ؛ فلن تجتمع الهيبة وصحة القريحة فى قلب بحال ، لأن الهيبة مقرونة بالخيبة ـ وله قيل : من هاب خاب .

٧٧٤ — وتوقَّ مجالس الصدور الذين قصدُهم بما يسمعون التلَهِّى لا تمييزَ الحق عن الباطل وابتغاء نصيحة الله ونصيحة رسوله فى الدين وتبيين الحق ومعرفته ـ فإن فيه أقل شىء ـ : مجالسة من لا يَحْسُن بأهل العلم والدين مجالستُه .

٧٧٥ — وإياك واستصغارَ من تناظره والاستهزاء به ـ كائناً ما كان ـ لأن خصمك ـ إن كان ممن المفترض عليك فى الدين مناظرتُه : فهو نظيرك ـ ولا يجمل بك إلا مناظرة النظير للنظير .

٧٧٦ — وإن يك مَن تُكلِّمه غيرَ أهلٍ لأن تناظره : كان الواجب ألّا تفاتحه بالكلام ؛ فإذا فاتحته ثم استصغرته واستخففت به لم يجتمع ذهنك ولا صفاء قريحتك ولا اشتد خاطرك ؛ فربما يتفق له لشؤم حالك عليك مالا قبل لك به .

٧٧٧ — وعليك بالمحافظة على قدرك وقدر خصمك وإنزال كل أحد فى وجه كلامك معه ـ : درجته ومنزلته ؛ فتميِّز بين النظير وبين المسترشد ، وبين الاستاذ ومن يصلح لك .

ولا تناظر النظير مناظرة المبتدىء والمسترشد .

ولا تناظر أستاذيك مناظرة الأكفاء والنظراء ؛ بل تناظر كُلا على حقه ، وتحفظ كُلا على رتبته .

٧٧٨ — وكن مع خصمك مستبشراً مبتسماً غير عبوس؛ فيكون أنت وخصمك عند ذلك عن دواعى الغضب والضجر : أبعد

٧٧٩ — وعليك أن لاتفاتح بالمناظرة مَنْ تعلمه متعنتاً ؛ لأن كلام المتعنِّت ومن لايقصد مرضاة الله فى تعرّف الحق والحقيقة بما تقوله ـ : يورث المباهاة والضجر وحُزن القلب ، وتعدِّى حدود الله سبحانه فى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر .

وإن لم تعلمه كذلك حتى فاتحته بالكلام ثم عَلمتَه علية ـ : وجب عليك الإمساك عن مناظرته ـ فإن رأيت نصرة دين الله سبحانه فى الإمساك عنه ـ : زدت فى الحدِّ وبالغت فى التحرز عنه .

ولا تترك ماقدرت عليه من المضايقة ، ولا تتّق شُنعةً تجد إليها سبيلا إلا وقد ألحقتها به ؛ لأنك إن ساهلته فى شىء ربما يروج له كلام فى فصل فيضايقك ويشنِّع عليك بما يصعب عليك التفصِّى عن أمره ، وإزالة إيهامه .

ولأنك إذا ضايقته فى كل معنى وعبارة ـ : ضَعُفَ قلبه فى بُدوِّ النظر ؛ فلا يروج له شىء بعدها .

وبمثله تُعامل مَن قصده بالكلام ـ : المباهاة .

وعلى العكس من هذا ـ : تُعاملُ المبتدى المسترشد الذى قصْده التبيين والتعرف للحق ، حتى لاتدع من التلطف والتساهل والكشف والبيان والتقريب شيئاً إلا وتأتى به .

لأنه كلما بالغت فى المساهلة معه ازداد طمعا فى تفهم الحق وازداد حرصا ومواظبة عليه ـ إلى أن يوافقه الله سبحانه للهداية .

٧٨٠ — وإن كان خصمك متنهيا عالما يقصد المناظرة ، واستبانة ما التبس ؛ فلا تعمّق في العبارة ؛ فإنك تطوّل عليه وعلى نفسك الأمر ؛ بل تقصـــد بأسهل العبارات إلى نـكتة الحـكم ، وماهو المعتمد ؛ ليـكون أبعد عن الاشتغال بما يُغنيه .

٧٨١ — ومتى علم من خصمه قصدَ الحق وطلبَ الصواب والهداية ـ منتهياً كان أو مسترشداً ـ : مكّنه من إيراد جميع ما يريد إيراده فإنه يجوز أن يكون موضع الالتباس عليه : ما يظنه أظهر الأشياء فساداً ووهاء ، فإذا كشف من جميع ما يورده ، وضرب الصحيح من الفاسد : أوفيت حق الله سبحانه من جدالك .

٧٨٢ — وعليهما جميعا أن يصبر كل واحد منهما لصاحبه في نوبته وإن كان ما يسمعه منه شبه الوسواس ؛ لأنهما متساويان في حق المناوبة ؛ فمن لم يصبر منهما لصاحبه ـ : فقد قطع عليه حقه .

ولأن ما يظنه السامع وسواسًا ربما يكون هو موضع الالتباس والشبهة عنده ؛ فلا بد من الصبر على سماعه ليصير عنده معلوم الأول والآخر .

ثم يتكلم فيه بعده على حقه وإن كان فيما يصح العلم صنوان كان فيما لا يفهم منه شيء بَيِّن في نوبته أنه مما[1] لا يلزمه الـكلام عليه .

ومتى لم يصبر له خصمه بل داخله بالاعتراض أو الجواب في نوبته احتمله ووعظه ؛ فإن أصرّ عليه ـ : قطع مكالمته .

وإن حكم الجاهل من الحاضرين عليه بالانقطاع ؛ لأنه إنما افترض عليه الـكشف عن الحق والأمر بالمعروف مع القدرة ولا سبيل إليه مع التقطيع ؛ بل يصح ذلك مع حسن الاستماع .

وهكذا يقطع مكالمته من يرى التعجب من كلامه ؛ لأن ذلك من عادة من لا يقصد الخير والتحصيل بالمناظرة .

٧٨٣ — وعلى كل واحد منهما أن يُقبِل على خصمه الذى يكلمه بوجهه فى خطابه المتكلم فى كلامه والمستمع فى استماعه .

[ل٨٧ش] / فإن التفت أو أعرض عنه فى الاستماع أو الخطاب ـ : وعظه ؛ فإن لم يقبل ـ : قطع مناظرته .

لأن ترك الإقبال وحسن الاستماع ـ : يشغل قلبَ المتكلم والمستمع ؛ فتنقطع عليه مادة الفهم والخاطر ؛ ولا تبالى بمن يحكم عليك بالانقطاع ؛ لأن أهل التحصيل يعلم ذلك ؛ ولا مبالاة بأهل الجهل والغباوة .

٧٨٤ — ولا تكلم الأُستاذ[1] إلا على ضربين : الاسترشاد ، مع غاية الاحترام والتواضع وخفض الصوت وقطع اللجاج عند ظهور الرشد أو الضجر منه وتلاطفه بكل ما تملك وتعطيه مراده فى كل ما يطلبه عنك فى ذلك .

٧٨٥ — وإياك أن تتعلق عند الاستدلال إلا بأقوى ما فى المسألة . ولا يغرنك ضعف السائل ؛ فربما يكون فى الحاضرين من يُضَيِّق بقوته فى العلم عليك الدنيا .

وقد يتضح للخصم الضعيف عند التعلق بالشىء الذى لا يقوى فى الاحتجاج ما يصعب عليك الخروج منه !

ولأنك إذا تعلقت بأقوى ما فى المسألة، راح بعده ما هو أضعف منه ـ وإذا تعلقت بالضعيف ـ : احتجت بعده إلى وضع القوى موضع الضعيف؛ فيذهب عند ذلك رونق نضرة الحق وبهائها !

ولأنك إذا قدمت الضعيف ـ : استرذل الحاضرون كلامك فيضعف خاطرك بعده عن إيراد ما هو أقوى منه ـ إذا لم يستحوذوا فى الأول

(١) فى الأصل : « الأستاذين » .

كلامك ؛ فيترك جميع ما تقوله عندهم ؛ فلا تظهر نصرة الحق ؟

ولأنك إذا بَدَهْتَ الخصم بأقوى شيء في المسألة ـ : هابك في الاحتجاج ؛
فتؤثر هيبته تلك في تجنبه شبهته وتقوية بدعته .

٧٨٦ — ولا تسامح الخصم إلا في موضع ـ : يعلم يقينا أن المسامحة فيه لا تضرك ـ
لأنه طالما قيل : المسامحة في المناظرة ـ : شؤم .

٧٨٧ — وعليك بمراعاة كلام الخصم ، وتفهُّم معانيه على غاية الجد والاستقصاء ؛
فإن فيه أمانا من اضطراب ترتيب فصول الكلام عليك ؛ فيسهل عليك
عند ذلك وضعُ كل شيء موضعه .

وفيه أيضًا أمان من تلبيس الخصم والذهاب عن تزويره ولا تمكنه
من جمع القصور عليك في الأسئلة والأجوبة ؛ فإنه يؤدى إلى انتشار الكلام ،
واختلاط مواضع النكتة ، والتباس موضع الحق بغيره .

وإن طوّل عليك كلامه بعباراته الطويلة ـ فلخصْ من جميعها
موضع الحاجة إليه فتحصره عليه ـ ثم تكلم فيه بما يليق به .

لأنك إذا فعلت ذلك ـ : زال ما أوهم به الحاضرين من إيراد العلوم
الكثيرة ! ؟

وإذا لم تحصرْ عليه موضع الفائدة ـ موّه عليهم تقصيرُك ؟

ولأنك إذا أحصرت عليه في كلامه ألفاظه ومعانيه وأخذت إقراره
في كل ذلك فقلتَ ـ : ألستَ قلت كذا ، ومعناه كذا ـ : لم يمكنه الهرب
مما يلزمه عليه من كلامك ، ولا الرجوع .

وإذا لم تفعل ذلك ـ ربما ناكرك عند الإلزام ـ : فتسد مواضع الخلل
حين تنبّه له عند الإلزام ! ؟

٧٨٨ — وإياك أن تلزم خصمك ما لا تتحققه لازمًا ؛ فإنه إذا انكشف لك وللحاضرين سقوطه عن فوره — : سقطت عن أعين الحاضرين فتضعف عند ذلك عن نصرة الحق .

٧٨٩ — ولا تقصِّرْ فى تنبيه الخصم وإعلامه ما ترى من مناقضاته فى كلامه .

وهكذا إذا رجع فيما سلَّم — : نبهته عليه ؛ لأنك إذا لم تعامله بذلك —: تركت معظم المقصود من الجدل : وعند ذلك لا تبين نصرتك للحق .

٧٩٠ — ولا تُؤاخذ الخصم بما تعلم أنه لا يقصده من أنواع الزلل ؛ بل تعلم أنه يسبق اللسان ، ولما لا يخلو المتكلم منه ؟

فإن أشكل عليك قصده فى ذلك نبهته ؟ فإن قال : هو لسبق اللسان ولم أقصده — : تجاوزته ، وإن علمته مقصوداً منه وآخذته به ! ؟

٧٩١ — وإذا موّه عليك فى شيء خرجت عن عهدته بتعبير عبارة أو تطويل كلام لم تغب بأن تعيد ماأجبت به أول مرة، وتعرفه أن جوابه ماسبق ، ولم تأت إلا بتعبير عبارة عن معنى سبق الكلام عليه .

٧٩٢ — ولا يهولنك إذا كان لك جواب واحد تعتمده فى سؤالات له كثيرة قوله لك : إلى متى تعيد هذا الكلام ، وقد سمعناه غير مرة ؟

بل تقول إذا قال لك ذلك : إن الكلام الواحد إذا أتى على إفساد معان[1] كثيرة — أو على عبارات شتى عن معنى واحد — : كان ذلك فى غاية القوة والصحة ، لاوجه للعدول عنه إلى غيره .

٧٩٣ — ولا توردْ فى كل موضع من الكلام إلا قدر مايحتاج إليه .

وهو نصيحة المشايخ — يقولون لأصحابهم — اتفقوا فى المناظرات [ل٨٨ى] / بالمعروف .

---

(١) فى الأصل : « معانى » .

وإنما قيل ذلك ؟ لأنه ربما تورد ههنا كلاما لا تحتاج إليه فيفسده الخصم عليك فى غير موضعه ؛ لأنه فى غير موضعه فيصعب عليك العود إليه فى موضع الحاجة .

٧٩٤ — ولا تقدمْ من الجواب عما لم يورد عليك سؤاله ؛ فإنه تنبيه منك للخصم على الاحتراز عما لولا جوابك لما تنبه له ؛ فيصعب عليك جوابه إذا أورده مع الاحتراز ، وما لا يفهمون كلام خصمك استمدت ـ وإن احتجت إليه مراراً كثيرة ؛ فإن فهمته ، فذاك . وإن لم تفهمه وعلمت أنه مما يصح العلم به ؟ استمهلته لتتفكر فيه ثم تفرغ وُسْعك فى التدبر والتفكر فيه ؟ فإن فهمته واحتاج إلى الجواب ؟ تدبرته ، وتفكرْ فى طلب جوابه محتسباً ؛ فإنه لا محالة إن كان مما ألزمك غير حق : يحضرك الانفصال ، ويمدك الله بالتوفيق والنصرة لمعرفة فساده .

وإن آية بطلانه وإن كان حقا صحيحا ؟ فلا أنفة من قبول الحق والانقياد له بأحسن الوجوه ؛ فإن الرجوع إلى الحق خير من التمادى فى الباطل .

وليس للمجيب مع السائل إذا ألزمه منوالًا إلا ، أحـــد ثلاث : إما الانقياد أو الإسقاط أو الإعراض :

فأما الانقياد : فكل موضع ورد عليه ما يؤثر فى كلامه ودليله فعليه الانقياد لا محالة ؛ لأنه قد انكشف بسؤاله خطؤه فيما قال ! ؟

وأما الإسقاط : فهو أن تبين خطأه فى سؤاله وتلبيسه والتباسه فالوجه فيه ـ على كل حال ـ إسقاط ذلك السؤال ! ؟

وأما الإعراض عن مكالمته : فهو إذا عدل السائل عما يورد فى كلام

المجيب ، أو ما يشتبه ويلتبس ، فلا وجه إلا الإعراض عن مكالمته لأنه إنما يجوز للسائل أن يورد من الكلام ما يقدح في كلام المجيب أو ما يتوهم كونه قادحا ، فيكون شبهة ، ولا ثالث لهذين إلا المعارضة أو الاستعجال بما يعلم بنفسه بطلانه ، وأي ذلك كان فلا وجه لمكالمته .

٧٩٥ — ومن أهل الجدل من جوّز أن يستعمل في موضع الاعتراض دفع الخصم بالغلبة والصياح وإيراد النوادر .

وربما جوّز في غير موضع الإعراض : تخجيل الخصم بالنوادر وقطع خاطره بالتهويل والصياح ، وليس ذلك من طريق أهل المروءة في الديانة والتقوى في طلب مرضاة الله سبحانه فيما يأتيه من تحقيق الحق وحل الشبه وتصفية دين الله تعالى عن الشوائب بطريق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والمجادلة بالتي هي أحسن .

بل ذلك من الجدل المذموم الذي ذمه الله سبحانه وذم صاحبه على ما بيناه قبل ، وبالله التوفيق .

٧٩٦ — وأحسن شيء في الجدال : المحافظة من كل واحد من المتجادلين على أدب الجدل ؛ فإن الأدب في كل شيء حِليته !

فالأدب في الجدل يزين صاحبه ، وترك الأدب فيه يزري به ويشينه .

ومعظم الأدب في كل صناعة : استعمال ما يختص بها ، والاشتغال بما يعود نفعه إلى تقويمها والإعراض عما لا يعود بنفع إليها :

فما يعود بنفع إلى صنعة الجدل : المحافظة من كل واحد من المتجادلين على مرتبته ، ويعلم أن مرتبة المجيب التأسيس والبناء فلا يتعدى عن هذه المرتبة إلى غيره ، ومرتبة السائل الدفع والهدم .

فحق المجيب أن يبنى مذهبه الذى سئل عنه على أساس قويم وأصول صحيحة من الأدلة وغيرها .

وحق السائل ومرتبته فى سؤاله إن رام تصحيحاً[1] أن يكشف عن عجز المسئول من بناء مذهبه على أصل صحيح .

أو بيان عجزه عن الخروج مما ألزمه مما له من القول الفاسد ؛ ومتى تم للسائل هذا فقد استعلى ، ويكفيه من الاشتغال بأمر زائد يدل على انقطاعه .

وإن تم للمجيب بما أقام من البرهان على ما ادعاه تعجيز السائل عن القدح فيما أقام بنقض أو معارضة أو اشتراك فيما أقام فقد استعلى المجيب وانقطع السائل، وحقٌّ على كل واحد منهما أن يحفظ نفسه عن حيلة صاحبه عليه بما نكشف عنه من بيان الحيل فى بابه إن شاء الله عز وجل .

٧٩٧ — وعلى المجيب أن يتأمل مايورده السائل على كلامه ، حتى إن كان فيه شبهة توهم القدح فيما بناه ، وجب عليه الكشف بالجواب ؛ ليزول الإيهام .

[ل ٨٨ ش] وإن كانت الشبهة مما لا يوهم ولا يبين منها هدم ما بناه : لم يلزمه الكلام عليه فى حق الجدل ؛ فإن فعل وكشف عنه كان متبرعا .

وعلى السائل أن يتأمل انفصال المجيب عما ألزمه على ما بناه ، فإن كان فيه مايوهم تحقيق ما بناه أولا ؟ كلمه السائل ، وإن لم يكن فيه تحقيق ما بناه ؟ لم يلزم السائل الكلام علة ؛ بل له أن يسكت عنه ؟ فإن اختار الكشف عن تمويهه ، كان متبرعا .

---

(١) فى الأصل : « تصحيحه » .

٧٩٨ — والذى لابدّ فى الجدل من المحافظة عليه والتحصيل فيه : تحصيل المقالة والدلالة وما تبنى عليه الدلالة وهو أصلها والإلزام والانفصال .

فمتى كان المجيب والسائل على تحصيل ومراعاة فى هذه الجملة : لم يكن عليهما غيرها .

٧٩٩ — وذكرنا أنه لابدّ من المحافظة على الغرض المقصود دون الجدل فى المسألة وتحصيل النكتة التى عليها مدار المسألة .

ولا سبيل إلى هذه المحافظة إلا بمعرفة ما هو الأصل ، ومعرفة كيفية البناء على ذلك الأصل والفصل بين أصل يحتاج إليه لنفسه وما يحتاج إليه لغيره ليلحق كل فرع بأصله .

ولا سبيل إلى ذلك إلا بعد معرفة حقائق الأصول ليجمع إلى كل معلوم بحدّه ما هو منه ويميز عنه ما ليس منه وأن يفصل بين ما يُطلب فيه القطع وبين ما يكفى فيه غلبة الظن ، والذى عليهما فى الألفاظ — : فما كان منها من باب الحدود : راعيا فيه ما يليق بالحقائق والحدود من الألفاظ على ما بيناه من صونها عن الاستعارات ، وألفاظ الشركة على وجه يوجز فيدل على المحدود وحقيقته .

وإذا صارا إلى تحقيق العلل بالألفاظ — : اختصا فيها ما لا بدّ منه فى تحصيلها من الألفاظ .

وإذا صارا إلى التقسيم — : اجتهدا فى تحصيل القسمة العادلة بلا زيادة ولا نقصان ولا تداخل .

٨٠٠ — وعليهما أن ينصفا فى حكاية كل واحد منهما كلام صاحبه من غير زيادة ولا نقصان إلا فيما يرجع إلى تطويل وتكرير فى العبارة فإن حذف ما هو

حشو وفضل فى الكلام لا يعود بتحصيل فى معنى ولا فائدة واجبٌ عليهما.

حتى إذا كان لفظ مشترك صارا فى الحال إلى تحصيل الاشتراك واللبس فيوصل إلى المطلوب بأقرب عبارة وأوجز لفظ .

٨٠١ — ولا يستحقر أحدهما صاحبَه بما يقع له من الخطأ فى مذهب أو دلالة أو غير ذلك ؛ فإنه إذا اغتر بخطئه ربما أصاب فيما لا خروج له عنه .

واستحقارُ الخصم كاستحقار يسيرٍ من النار ؛ فإنه ينتشر من يسيرها ما يحترق به كثير من الدنيا .

٨٠٢ — والمحافظة على ما ذكرتُ من تقوى الله فى نظره ــ: يغنيه عن كثير من النصيحة ويبلغه إلى أسهل الطرق فى الهداية إلى الحق ، إن شاء الله عز وجل .

الفصل الخامس والعشرون

فصل في بيان حيـــل المتناظرين

٨٠٣ — واعلم أن الحيل في المناظرة لقطع الخصم ـ : محظور ، يجب الاجتناب عنه ـ وهو منْ دأب أهل الفسوق في المناظرة ، ومن عمل من قصده بالمناظرة المماراة لأهل السفه ، مجانب لطريق أهل الديانة والنصيحة ، بعيد عن سلوك سبيل الخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر .

٨٠٤ — ومن عرف من خصمه الاعتماد على الحيل ـ : قطع مكالمته ؟

وإذا لم يبق بدٌّ من مناظره بينه غاية البينة للحذر من حيله فإنه للناس حيل وتلبيسات في المناظرة مَن لم يعرفها لا يكاد يمكنه الاحتراز عنها ؛ فيسقط من حيث لم يعلم .

٨٠٥ — وأنا أكشف عن وجوه منها ليُتنبه على باقيها ـ :

فمنها ـ أن يحتال الخصم على الخصم بالتعمق في العبارات حتى لا يفهم الخصم من كلامه إلا القليل لكثرة ما يكون فيه من الغموض والإجمال وغريب اللغة والتفسير .

فإذا أراد أن يتكلم على كلامه أو يحكي شيئاً منه للكلام عليه يقول: لم أقل هكذا ولم أرد ما تحكيه .

أو يقول لم نفهم ما قلت ؟

فإذا استعاده أعاد بمثل الأول من ألفاظه البعيدة الغامضة حتى يقول في نوبته الأُخرى : لم يفهم كلامي ! ؟ يرى الحاضرين حَذَاقته وبراعته ودقة كلامه ومعانيه ، ويقصر خصمه في الفهم والتحصيل ؟ !

فالوجه فى دفع هذه الحيلة : أن لا يمكنه من التعمق ، فإن تعمق ؛ فاستكشفه حرفا حرفا وكلمة وكلمة ؟ فإنه يقصد بذلك تخجيلك وعجزك وانقطاعك عن إيراد ما يلزمه الجواب عنه ! ؟

ومتى أردت مكالمة مغاظرى هذا الزمان : فلا بدّ لك من الوقوف على حيلهم وكيفية دفعها ؟ !

٨٠٦ — ومنها ـ أنه إذا أحس بقصر لا جواب له عنه : يتعلق بعبارات الملزم ويضايقه فى كل حرف / ويناقشه فى كل كلمة ويقصد إلى ما هو غرض [ل ٨٩ ى] كلامه وجوانب مقصوده وأطراف فصوله ، فيتكلم فيها بما لا يتعلق بالمقصود وبما هو موضع النكتة فى الإلزام ؛ ويكثر العبارات المستحسنة ويورد الفصاحات البليغة فيما لا يتعلق بفائدة المسألة والإلزام ويغير عبارات الإلزام ويقبحها ويوهم السامعين بتحسين العبارة والفصاحة : أن الخصم لم يتكلم بما فيه تحصيل ، ويريهم بما يكثر من العبارات وأنواع الفصاحات أنه مجرد فيما يقول مستظهر على خصمه قصدا منه بجميعها التزوير والهرب عن موضع الإلزام : فقد ذكرنا أن الوجه : قطع مكالمته ما أمكنه ؛ فإن لم يجد بُدًّا من مقابلته لما علم من ظهور خذلانه وضعفه وعجزه فى نصرة باطله وعلو كلمة الحق على الباطل : حقق عليه أن جميع ما يتكلم به ليس مما يتعلق بموضع الإلزام .

ويحصر جميع عباراته وفصاحاته ويلخص معانيها ، ثم عين وجه ذهابه فى جميع ما ذكره من موضع الإلزام ، وانفراده النكتة وانفصالها عن جميع ما أتى وقد تعلق أحدهما بالآخر ، فيبين عند ذلك فى الحال انقطاعه ؛ لأنه لا يحصل مع الحيلة .

٨٠٧ — ومنها ـ أن يحتال المسئول على السائل فيخرجه عن سؤاله ؛ أو السائل يحتال على المسئول فيخرجه عن جوابه إلى غيره .

فإذا لم ينتبه كل واحد منهما لذلك عن صاحبه لم تظهر صحة السؤال ولا صحة الجواب ولا الفساد ؛ فيحصل الكلام بلا فائدة !

٨٠٨ — ومنها ـ أنه إذا علم بلزوم فصل لا محيد ولا محيص له عنه ولا يجد إلى غير الحيلة سبيلا : سكت غاية السكوت حتى يستوفى الملزَم جميع كلامه ويحسن الاستماع .

فإذا أنهى الملزَم كلامه وسكت : أخذ فى الجواب ، وغيّر كلام الملزم عن وجهه وحكاه على وجهه : وجه لا يبين منه وجه الإلزام .

فإذا قال الملزَم ليس هذا كلامى ولستَ تحكيه على وجهه أخذ فى التشنيع عليه : بأنك هو ذا تقطع.ولم هذا التقطيع ، وأنا أحسنت لكلامك الاستماع والسكوت ويستشهد فى ذلك الحاضرين ويصيح بأنه مظلوم من جهته .

فإذا علم أهل المجلس أنه يحرِّف كلامه ويحكيه على وجهه وقالوا : صدق وحرفت كلامه ولا يتكلم على موضع الإلزام : يُقبل على الملزَم ويقول : هؤلاء أصحابك كنتَ قد واعدتهم بأن يستشهدوا لك بالباطل، ويقول لأصحابه : اشهدوا كيف أسرد كلامه وأحكيه على وجهه وكيف يقطع على فى نوبتى وأنا لم أقطع عليه ! ؟

فإذا شهدوا له أصحابه بذلك نال[1] مقصوده فعلى الملزَم أن يقول : أصحابى شهدوا لى وأصحابك شهدوا لك ولسنا نحتاج إلى شهاداتهم جميعا لكن نستشهد بالكشف والبيان عما قلت أنا وقلت أنت ؟

(١) غير ظاهرة بالأصل .

ثم يأخذ ويعيّن موضع النكتة ويكشف عنها بأوضح عبارة وأبلغ بيان؟
ثم يبين أن المقدار الذى قلت واست تحكيه وما حكيته غير هذا
فكنت أنا المظلوم من جهتك .

وتقول له فى قولك : إنك تقطع على فى نوبتى قد حكم أهل الجدل بأن
القطع على الخصم كلامَه فى نوبته مستحسن فى مواضع منها فى هذا الموضع
الذى أنت فيه .

وذلك أنهم قالوا: إذا حكى فى نوبته خلاف مذهبه أو خلاف ما ألزمه
بتحريف أو تغيير يذهب بذلك التحريف وجه يوجهه على كلامه أن له
القطع عليه ورده إلى الصواب من ذلك ؟

لأنه يجوز أن يكون قد خفى عليه ذلك المذهب أو ذلك الإلزام حتى
إذا علم أنه يعاند فيه . أعرض عن مكالمته .

٨٠٩ — ومنها أن يستمر السائل على سؤال يلزم المجيب من بعض أصوله عنده أن
ذلك مذهب المجيب وأصله ؟

فللمجيب أن يقطع عليه ويقول : ليس ذلك من أصلى وقواعدى طالبا
لتخفيف المؤنة عليه وعلى نفسه فى السؤال والجواب .

٨١٠ — ومنها ـ أن يظهر انتقاله على أمر ظاهر يعلم انقطاعه عن ذلك إلى غيره مما
يكون الانتقال إليه عجزاً أو تركا لما كانا فيه :

فله أن يقطع عليه نظام كلامه .

٨١١ — ومنها ـ أن يورد نوعا من الإلزام ويردده ويطيل الكلام والعبارات.
وذلك الإلزام والمناقضة فى غاية الظهور :

يكتفى بالتنبيه عليه .

فإذا زاد على التنبيه وأخذ فى التطويل كان للخصم أن يقطع عليه تطويله .

[ل ٨٩ ش] فهذه مواضع يحسن القطع على الخصم فيها ولا / يحسن فى غيرها وما احتال به هذا الذى يريد التخلص من الإلزام أحد هذه المواضع فله أن يزيله عن نظام كلامه ـ والملزم أن يدفع بظلمه بالقطع عليه أن يقول : إنما وجب علينا التمسك برسم الجدل إذا رجونا منه الفائدة ـ فإذا علمنا انقطاع الفائدة كان الواجب قطعه والإمساك عنه ؟

٨١٣ — ومن حيلهم ـ أن الواحد منهم إذا اختبر بقوة كلام خصمه وعلم من نفسه تعذر تفصّيه وتخلصه منه : أوهم الحاضرين ضعف كلامه بأن يترك الإقبال على الملزم ويلتفت يمينا وشمالا كالمتغافل المشتغل فى فكره وخاطره بشىء آخر ، أو يأخذ مع غيره فى حديث أو سر مبالغة منه فى الإيهام بأن المناظرة انتهت وأن خصمه لا يجد عليه إلا ما هو ضعيف ركيك لا يساوى الاستماع ـ : فيضعف عند خصمه أيضًا ما يورده ليتوهم هو أيضًا أنه يتكلم بما يشتركه الحاضرون بتخجل ويثير على نفسه تقدير الإلزام .

وهو فى التفاتاته وإبداء تغافله يتفكر ويتـدبر ويُرَوِّى فى طلب الجواب عنه ؛ فإن حضره الجواب جنح إلزامه وقواه فى حكايته عنه ثم أجاب بما يحضره من الجواب .

وإن تعذر عليه الجواب تهاون بذلك وقال قد أكثرنا وفرغنا عما فيه التحصيل من السؤال .

وهذا الذى يورده ليس مما ينبغى أن يزيد لأجله على ما تكلمنا فيه : ولو علمت أنه مما يجدى أو يؤثر لكنت لا أعرض عنه .

فإذا أراد المسألة من تقريره ثانيا يقول : يكفى هذا ، وقد سمعناه مرة فلا فائدة فى إعادته بل الشروع فى مسألة أخرى لئلا نعطل الوقت وتزجيه بما يفيد أولى .

ووجه دفعه عن هذه الحيلة أن يبتدئ إذا رآه لا يُقبل عليه فيقول: أقبل على إن كنتُ أكلمك وأناظرك ؟

وإن لم يُقبل عليه ويَترك ما أخذَ فيه ، تقول له قــد علمت أنك[1] قد احتبست بحق النظر وعلمت وقت انقطاعك فهذا الذى عملته طلب الحيلة فى الهرب عما يظهر عوار كلامك ، وهذا من أقوى العلامات على قوة كلامى ـ وقد قطعتُ الآن المناظرة معك ، وأنا أقرر للحاضرين وجه قوة ما ألزمتكه .

ثم يُقبل على بعض الحاضرين ولا يلتفتُ إليه بحال فى خلال تقرير كلامه ـ فإذا قال هذا أقبل الحاضرون لا محالة عليــه لاستماع كلامه ؛ فيحتشم عند ذلك الخصم عنه ويترك ما كان يريد الاحتيال به ، ويقول للملزم : هات أيها الشيخ أو أيها الفقيه حتى أستوفى الإصغاء؛ فيقبل عليه الملزِم ويقرر الإلزام ؛ فيظهر له ولأهل المجلس صحة الإلزام وقوته ـ فإن لم يأت بما يسقطه ظهر لكل أحد انقطاعه ! ؟

٨١٣ — ومنها ـ أنه إذا علم ضعف ما يتكلم به يحتال فى ترويجه بالالتفات والإقبال على كل أحد من أهل المجلس مع التبسم والاستبشار مستشهداً بهم مستميلا فى إقباله عليهم بقلوبهم ليحركوا له رءوسهم ويزهزهوا لكلامه !

فإذا فعل ذلك قال له الخصم: لو كان كلامك سديداً مستقيما لما احتجت إلى تحريك رءوسهم وإلى الاستشهاد بهم فإن قوة الكلام لا تخــفى على أهل التحصيل وهم كأنهم من أهل التحصيل وإليهم يُرجع فى التمييز بين الصحيح والفاسد ـ يعرفون ضعيف كلامك وأنت أيضاً لعلمك بضعفه

---

(١) كرر فى الأصل عبارة : « قد علمت أنك » .

احتجت إلى هذا الاحتيال ـ فيترك عند ذلك هذا النوع من الاحتيـــال ويظهر سقوط كلامه ! ؟

٨١٤ — ومنها ـ أن يعلم ضعف ما يتكلم به وأن فى المجلس من لو أخذ الـكلام من السائل الضعيف لظهر عجزه فيما يعلق فإذا قصد ذلك المحصل أن يذنب على السائل يستميل بقلب السائل فيمدح كلامه ويكثر الثناء له ويقول وأنت أحسن كلاماً ممن يريد التذنيب عليك فيغتر السائل بذلك ويشتغل بما عنده مما استظهره فلا يمكن ذلك المحصل من الدخول فى المسألة وهو مع السائل يشتغل ببسط الـكلام وتـكثير العبارة ، فإذا علم من السائل أنه فنى ما عنده ـ : ينظر إلى أضعف من فى المجلس كلامـــا مما يبسط فى التذنيب فيمدحه ويبنى عليه ويقول : أنت حسن الـكلام محصِّل فيما تقول فهلا دخلت فى المسألة لتفيد الحاضرين ؟ فبهذا النوع من الاحتيال يتخلص من مكالمة الخصم ! ؟

[ل ٩٠ ى] ٨١٥ ـ ومنها ـ أنه إذا علم قوة الـكلام السائل فينـكر ما هو مُسَلَّم / ويقول لست أسلم هذه النقلة من كلام إلى كلام إلى إقامة الدلالة على ما مانعه فيه حتى إذا ترك السائل ذلك صار متنقلا وتخلص هو مما كان يخاف من قوة سؤاله ؟

لحق السائل فى مثل هذه المسألة أن يقول : هذا الذى قلت كلام صحيح مسلَّم لا يسقط بإنـكارك فإن كنت تنـكره ليتضح لك منى وجهه أكثر مما ذكرت فطالبنى بالدلالة عليه ووجه الـكشف عنه بما عداه ؟ فإن فعله كان متنقلا من درجة المسئولين إلى درجة السائلين وصار السائل مسئولا ، وكفاه هذا الجرى ؟ وإن لم يفعل ذلك ؟ ترك تلك المُناكرة

والمدافعة لا محالة ؛ وتخلص السائل من هذه الحيلة ؟ !

٨١٦ — ومنها ـ أن إذا علم قوة كلام خصمه وسرعة انقطاعه لو حقق عليه ذلك أخذ فى تقسيم ذلك الكلام من خصمه ويذكروجوها من الاحتمال ويُبطلها ويُوهم أهل المجلس جَوْدة كلامه بإبطال سائر تلك الأقسام ويرفض من تلك الجملة ما هو مقصود كلام خصمه ولا يحوم حوله ؟

فيقول له خصمه فى دفع هذه الحيلة : ألزمتَ نفسك شغلاعظيما أكفيكه عن قريب إن شاء الله تعالى !

ثم يُعَيِّن مقصوده من كلامه على وجه لا يَحْتمل ويطالبه بالكلام عليه ؟ فتزول عند ذلك حيلته .

٨١٧ — ومنها ـ أن يفوِّض عند ذلك التقسيم إلى السائل ويقول كلامك هذا محتمل لوجوه واست أعيِّن ما تريده ؟ فبيِّنْ غرضك ؛ ليوقع السائل فى طَلَب مالا يجد إليه سبيلا !

لأن الكلام إذا كان غير مُحتمِل كيف يبين السائل ما يطالبه به من بيان بعض وجوهه ، ولا وجوه له ؟ فعلى السائل عند هذا أن يقول : كلامى غير محتمل ولا منقسم وعَنَيْت به ما اقتضاه ظاهره ؟ فلا يبقى المسئول حيلة .

٨١٨ — وللحذاق من أهل النظر حيل وتلبيسات مثلُ هذه وأشباهها فليكن الناظر على حذر من حيل خصمه ؟

وقد نبهنا على أكثرها فى هذا الباب ، وفيما مضى من فصول الكتاب ما يُغْنى المتأمل إن شاء الله عز وجل .

٨١٩ — ومن الحيل ما يباح للمُناظِر، وهو أن يتوجه بعض وجوه الأسئلة على كلامه فلا يحضره الجواب ؟ فيحتال فى التغافل عن ذلك السؤال . ويرى أنه تناسى ذلك ويجيب عن غيره من الأسئلة حتى إذا ظهر له جوابه قال : أما الفصل الفلانى فقد تركنا جوابه ونذكره . فيكون هذا مباحاً ، إذا كانت النوبة ذاتَ أسئلة ؟ فإن لم يكن وجه إلا ذلك السؤال الواحد فلا يحضره جوابه .

فالوجه أن يحتال ويقول : لم أفهم هذا السؤال فيستعيده ، لا يزال ويقول لا يقع لى هذا الفصل، ويتدبر هو فى خلال ذلك فيخطر له مع التوفيق إن لم يكن ما ألزم حقا جوابه ؟ وإن كان فلا تنفعه الحيلة فى الموضع الذى يلزمه فيه الانقياد .

ولا يجوز قبل حضور الجواب أن يُسرع فى الكلام عليه ؛ فإنه يخرج كلامه إذ ذاك شبه الوسواس ويَظهر انقطاعه على أقبح الوجوه ؟ !

الفصل السادس والعشرون

فصل فى وجوه الانتقال والانقطاع

٨٢٠ ــ واعلم أن الانقطاع يكون بالانتقال وبغير الانتقال ، والانتقال ضربان :

محمود ـ ليس بانقطاع .

ومذموم ـ هو انقطاع .

فالانتقال الذى ليس بانقطاع : على وجوه :

٨٢١ ــ منها ـ أن يطالب بتصحيح شىء تعلق به فبناه على مايصح بناؤه عليه وانتقل إلى تصحيحه ليبنى ما وقعتْ فيه المطالبة عليه وقد مضت من ذلك جملة تأملتها ، فهذا فى الصورة انتقال ، ولا يعدُّ انتقالا فى الحقيقة ؛ لأنه لم يترك ما ابتدأ بنُصرته ؛ بل هو فى صَميم ذلك غير خارج عنه !

هذا إذا لم يجد سبيلا إلى تصحيح ما وقعت فيه المطالبة إلا بتصحيح ما بنيته عليه .

فأما إذا كان يمكنه تصحيحَه بنفسه من غير البناء ، فإذا اختار تصحيحه بضرب من البناء هل يُعدُّ منتقلا ، وما فعله انتقالًا ؟

منهم ـ من قال : هو منتقل ؛ لأن له سبيلا إلى تصحيحه فغير منتقل فإذا خرج عنه إلى غيره صار منتقلا انتقالا مذموما .

ومنهم ـ من قال : له ذلك ؛ إذ ليس ينحصر عليه وجوه التصحيح للشىء الواحد ؛ فأىّ وجه اختار فى تصحيحه لم يكن خارجا عما ابتدأ به ؟ !

٨٢٢ ــ ومما لا يعد انتقالا ، وإن كان فى صورة الانتقال هو أن يعجز الخصم عن [ل ٩٠ ش] استدراك ما ابتدأ ، فيعلم المستدل أنه يشكل/عليه الإصرار على ما ابتدأ به ،

ويطول الكلام فيه ، فيعدل عنه إلى ما هو أوضح ؛ فيكون ذلك لقصور في المستمع ، لا لقصور في المستدِل ، فلا يكون ذلك انتقالاً .

وهو مثل : ما ذكرنا في قصة إبراهيم عليه السلام مع اللعين .

٨٢٣ — ومنها ـ أن يزيد في الجواب بما يرجع بزيادة في المذهب .

فنهم ـ من قال : هو كانتقاله من مذهب إلى مذهب ومن جواب في المذهب إلى جواب فيه ، فيكون انتقالا مذمومًا .

ومنهم ـ من قال : ليس بانتقال في الحقيقة ؛ لأنه قد استقر الحق الأول في المذهب ، وهكذا اختلافهم فيما يكون زيادة في بعض شرائط العلل والدليل .

٨٢٤ — فنهم ـ من قال: لا يكون انتقالا وانقطاعا؛ حكيناه عن ابن سريج (٣٠٦ت).

ومنهم ـ من قال : يكون انتقالا ، وهو المشهور بين النظّار .

٨٢٥ — وأما الانتقال الذى هو مذموم ؟ فلا يكون إلا انقطاعاً ، وهو مثل أن يستدل بدليل فيتركه إلى دليل أو قَبْـل القدح من السائل فيه أو بعْد القدح، فهذا إنما يكون انقطاعا إذا لم يكن انتقاله إلى دليل آخر من قبل العجز من قبل السائل ؟

فأما إذا كان ذلك لأن السائل لم يمكنه أن يفهم ما استدل به أولا ، فله أن ينتقل إلى دليل آخر يفهمه السائل كما ذكرنا من قصة إبراهيم عليه السلام مع نمرود اللعين !

فأما الإعراض عما يضمن نصرته قبـل حكمه ، فهو انقطاع لا محالة ويكون ذلك الإعراض بالسكوت وبغير السكوت ـ : بأن يترك كلامه إلى قراءة قرآن أو شعر أو ضَرْب مَثَل .

اللهم إلا أن يكون إعراضه وتركه لما كان ينصره لعذر ظاهر — : مثل أن دهمه أمر مهم أو شغل لا يجد بدًّا من الاشتغال به وقطع كلامه. فذلك لا يكون انقطاعاً ، وإن جاز أن يتفق عجزه عن نصرة ذلك الكلام مع وقوع ذلك المهم ؛ لأن الحكم بالانقطاع مع الشك لا يجوز ! وقد يعلم انقطاعه بأن يشتغل بمطالبة خصمه بما لا يجوز المطالبة به فى حكم النظَر ! ؟

٨٢٦ — وهكذا إن طالبه بما لا سبيل للخصم إليه من دليل عقلى فى حكمٍ مُجتَهَد شرعى.

أو بأن يصير الحكم معلومًا حيث لا يشترط فيه العلم ؟

أو يطالبه بعلة مطردة منعكسة ؟

أو يطالبه بأن يصيِّر الحكم معلومًا للخصم على الاضطرار فى موضع يكون طريقه الاستدلال ؟

أو يطالبه بالدليل فى موضع لا يلزمه فيه الدليل ؟

أو طالب بالدليل من لا يلزمه الدليل — : مثل أن يطلب المسئول السائل بذلك ؟

أو يطالبه بجواب : بلا ، أو نعم ، وذلك لا يكون موضعه ؟

أو يكون فيما يَرِبيه من كلامه تهافُت وتناقض يدفع بعضه بعضًا كقول النصارى : ﴿ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ ﴾ [من الآية ٧٣ / ٥] مع قولهم : ﴿ وَمَا مِنْ إِلَٰهٍ إِلَّا إِلَٰهٌ وَاحِدٌ ﴾ [من الآية ٧٣ / ٥] .

أو ينتهى بنا الكلام إلى حدٍّ يلزمه دفع المعلوم ضرورة ؟

أو إثبات ما يستحيل كونه ؟

أو بأن يُسأل عن شىء يجيب عن غيره ؟

أو يقابل فيما يدعيه صحيحا بفاسد لا يجد بينهما فصلا ؟

أو بأن يلزم مالا يقول به فلا يتمكن من فرق ؟

أو يقابل بضد ما يقوله فلا يزكيه ولا يفرق بينهما ؟

أو بأن يقصد إلى جواب يتركه عند التحقيق عليه إلى غيره ؟

أو يناقض فى علته بما لا يقدر على بيان الاحتراز عنـــه من علته ؟ ولا على التسوية بينهما فى المقالة ؟

أو يخرج بالكلية عما هو فيه إلى مسألة أخرى لا تتعلق بما كان فيه ؟

أو يزيد فى جوابه أو دليله عند ورود السؤال عليه على أصل من يرى الزيادة انتقالًا وانقطاعًا ؟

أو يتعذر عليه بيان استمرار ما يدعيه مستمرًّا ؟

أو ينتقل من مذهب إلى مذهب أو من جواب إلى جواب ؟ ؟

٨٢٧ — وقال بعضهم — إنما يقبح هذا الانتقال من المسئول ؛ فأما من السائل فلا .

٨٢٨ — ومنهم — من قال : هو منهما جميعًا ، انتقالٌ وعجز .

أو ينتقل من أصل إلى أصل فهو كالانتقال من دليل إلى دليل ؟

٨٢٩ — وأما انتقال المجيب فى المذهب من جواب إلى جواب ؟ فالصحيح أنه انقطاع ؟

ومنهم — من لا يعده انقطاعًا .

قال : لأنه من مقتضى اتصال الكلام فى النصرة .

ومن الانقطاع هو الخروج من أصول تمهدت بين الخصمين ؛ وذلك أشنعُ من الانقطاع بالسكوت .

وإنما كان جميع ذلك انقطاعاً ؛ لأنه لم يتمكن من الوفاء بإتمام مالزمه إتمامُه .

٨٣٠ — فأما الانتقال من ترجيح إلى ترجيح لتعذر تتميم الأول ؟

[ل ٩١ ى] فنهم - من قال هو انقطاع ؛ لأنه / ادعى أن ما قاله أولى مما قابله من كلام خصمه لأجل (١أن يكون١) ترجيحا، وقد بان كذبه إذا تعذر عليه تتميمه .

ولأنه عاجز عن نصرة الترجيح الذى به يظهر ما ادعاه دلالة ؛ فصار عاجزاً عن إظهار الدلالة بعد ما ادعى ؛ وذلك انقطاع لا محالة .

٨٣١ — ومنهم - من قال : ليس بانقطاع ؟

لأنه يتسع الأمر فيه اتساعاً لا يكون مثله فى الدليل ؛ ولهذا كان له الجمع بين وجوه من الترجيح - وليس له الجمع بين دليلين وأكثر ؟

ولأن انقطاعه عن تتميمه انقطاع عن بيان تعلقه بموضع الدلالة ؛ فلا يبين فى نفسه دلالة ؛ وذلك عجز عن جعل الترجيح دلالة ؛ وذلك ليس بانقطاع .

ولأنه لتقريب الأمر فكان كالأمثلة ، والانتقال من مثال إلى مثال ليس بانقطاع !

ولأن الانتقال إليه من الدليل لم يكن انقطاعاً ، فلأن لا يكون منه إلى مثله انقطاعاً أولى ؟

ولان الترجيح تلويح وقد يلوح مالا حقيقة له ؛ فإذا تركه علم أنه إنما تركه ؛ لأنه لاح مالا حقيقة له فيُعْذر ؛ كمن يظن السراب ماء فيعذر فى ظنه ذلك - هذا ، ولعل الأول من الوجهين أولى بالصحة .

فإن قيل :- كيف وجه الخروج عن الأصول الذى تعدونه انقطاعاً .

قيل - هو الخروج إلى باطل ؟ وذلك على وجوه :

منها - الخروج إلى المحال - كالخروج إلى ما يدفعه حس أو بديهة .

(١ - ١) الأصل مطموس بمقدار كلمتين وقد رجحنا أن يكونا على نحو ما أثبتنا .

ومنها ـ الخروج إلى التهافت ـ مثل الخروج إلى مالا يصح العلم ؛ لما فيه من تدافع البعض بالبعض ؟

ومنها ـ الخروج إلى الفحش ـ :

مثل أن يخرج إلى ما تستسخفه قلوب أهل الشريعة ـ : كإسقاط الحد فيمن استأجر للزنى ثم زنى ؟ ! وأشكال هذا !

ومنها ـ الخروج إلى الغلط ـ وهو الذى على مخالفته عَمَلُ الرسول ﷺ ـ وعملُ أمته : خاصِّها وعامِّها ـ إلى آخر الأعصار :

مثل ـ ما يروى عن النعمان : أنه جوّز تأخير الظهر إلى أن يصير ظل كل شىء مثليه ـ :

ومثل ـ ماقال النخعى : إن خروج الدودة والدودتين يوجب الوضوء .

ومنها ـ الخروج إلى الخطأ ـ وذلك أكثر من أن يحصى . وقد تجد بيانه فى هذا الفصل وغيره من فصول الكتاب .

٨٣٢ — فإن قيل ـ : ولم سمى الانقطاع فى الجدل : انقطاعاً ؟ وما معناه ؟

قيل ـ لأنه عجز عن بلوغ الغرض المقصود ـ : كما يقال للمسافر : منقطع ، إذا صار عاجزاً عن بلوغ مقصده بسفره ، كذلك إذا صار عاجزاً عن إقامة دلالة ، أو عن النقص عما ألزم ، أو انتقل انتقالا مذموماً ، سمى : منقطعاً ، وحاله : انقطاعاً .

فعلى هذا : كل انقطاع عجز ، وليس كل عجز انقطاعاً .

وقد يكون عجزه الذى هو انقطاع لنقصان علمه برسوم الجدل وأصوله : بأن لا يعرف كيفية وضع الأدلة مواضعها أو كيفية حفظها : أو كيفية ترتيبها

أو كيفية (١ما يرد١) عليه من وجوه الإلزامات .

وقد يكون بارعاً في رسوم الجدل ، غير أنه يكون ناقص العلم بوجوه الأدلة (٢وأقيستها٢) فينقطع لقلة علمه بالأدلة .

وقد يكون كاملا في رسوم الجدل والأدلة فينقطع لفساد رجع إلى نفس المقالة التي يريد نصرتها .

وقد يكون كاملا في الجميع ، غير أنه لا ينفك في كل ما يصير إليه عن رفع الجملة بالتفصيل ، فيظهر انقطاعُه أبداً ، ومتى انتقل من درجة إلى ما قبلها : كان منقطعاً — :

مثل : أن ينتقل من النقض إلى المنع ، أو من المعارضة إلى النقض أو إلى المنع ، إلى غير ذلك ، مما بيناه من ترتيب وجوه الأسئلة بعضها على بعض ، ومتى ادعى سؤالا أو جواباً لكونه على وجه ؛ فلم يكن كذلك :

مثل : أن يدعى منعاً أو نقضاً أو معارضة أو فرقاً أو قولا بموجب علة ، أو اشتراك دلالة ، أو قلب ، أو غير ذلك فلم يكن على ما ادعاه : كان منقطعا .

ولهذا حكمنا على انقطاع من نقض العلة بما قبل الشرع ، أو بعد النسخ ، أو بما خُصّ به الرسول عليه السلام ، لأنه ادعى النقض بما ليس بنقض ، كذلك في سائر الأسئلة والأجوبة .

ولهذا حكمنا على انقطاع من لم يتم ما ادعاه على[٣] ما ادعاه إلا بزيادة

(١—١) الأصل مطموس بمقدار كلمتين . وقد رجحنا أن يكونا على نحو ما أثبتنا

(٢—٢) مابين القوسين في الأصل هكذا : « وأنفسها » فقط

(٣) مطموس في الأصل بمقدار كلمة . وقد رجحنا أن تكون على نحو ما أثبتنا

أو نقصان أو تغيير فيما ادعاه صحيحاً من دون ما أورده فيه بعد .

٨٣٣ — ومن الانقطاع الفاحش: أن ينتقل مما هو فيه من الاستدلال أو الانفصال، إلى الشغب والتردد بالصياح والغلبة .

فإن يكن هذا من المجيب .

[ل ٩١ ش] قال له السائل : أجب عن / الإلزام ؟ حتى يزيد ؛ وإلا فالإمساك منا عنك أحسن !

وإن يكن السائل ؟ يقول له المجيب: اشتغل بالسؤال؛ وإلا فالإعراض عنك هو الواجب .

٨٣٤ — وأفحش من الشغب : أن يصيرا ، أو أحدهما ، إلى المُسابّة فإن كان ممن لا يُخاف خائنة بالسلطنة والقهر ؟ يُردع عنه بأبلغ ما يمكن من غير مقابلة بمثل ما ظهر منه !

وإن خيف خائنة ؟ فالوجه السكوت عنه بأحسن وجه .

٨٣٥ — ومن سُئل عن مذهب صار في الجواب إلى الدلالة ؛ هل كان منقطعاً .

منهم: من حكم عليه بالانقطاع، وقال: لأنه ينبئ عن جهله بالمذهب؛ إذ الدلالة ذكرها لا ينبئ عن أن الذاكر قائل بمقتضاها ؟ !

٨٣٦ — ومنهم ـ من قال وهو الصحيح: إن ذلك ليس بانقطاع؛ إذ الدليل لا ينفك عن المدلول ؛ فإذا عرف قوله بالدليل وتصحيحه فقد عرف قوله بالمدلول ، والقول بالمدلول ذكرُ المذهب .

مثل هذا : قول الشافعي رحمه الله لما سأله إسحاق بن إبراهيم الحنظلي عن بيع دُور « مَكّة » وهو قائم يفتي الناس بمكة .

فأجابه بأن قال : هل ترك « عقيل » لنا من رَبْع ؟

فأشار بهذا القدر إلى المذهب والدلالة جميعاً !

وذلك : أن النبي عليه السلام لما فتح مكة قيل له : أين تنزل ؟ فقال عليه السلام : هل ترك عقيل لنا من ربع ؟[1]

وذلك : أن عقيلا كان قد ورث من أبى طالب الرباع قبل إسلامه ؛ فباعها ، ولو لم يكن باعها لغنمها الرسول وملك بعضها ؟

فدلّ بهذا الكلام على الدلالة والمذهب جميعاً .

٨٣٧ — واعلم أن أهل النظر على طبقات :

فقوم : حقهم الاجتهاد فى التعلم ممن فوقهم ؛ فهؤلاء يجب أن يكونوا سائلين لا مسئولين .

وقوم : توسّطوا فى العلم ولم يبلغوا مبلغ الفتاوى .

فهؤلاء تارة يَسْألون ، وتارة يُسألون .

وقوم : تبحروا فى العلم ، و بلغوا مبلغ المقالة والفتوى .

فهؤلاء هم الذين لايَسْألون ، ويجب أن يكونوا ـ أبداً ـ مسئولين ! ؟

وقوم : دأبهم التطفل فى المناظرة : يستنكفون عن السؤال ؛ أو لقصورهم فيه ، ولم يبلغوا مبلغ أن يُسألوا ، وربما لا ينهمون أكثر مايجرى ، ينتظرون فرصة أحد الخصمين على الآخر فيأخذون فى الشغب والصياح ، إيهاماً منهم لمن حضر المجلس من العوام وأهل النقض ـ أنهم من جملتهم ـ وهم صفر من صناعتهم .

فهؤلاء لايُعَدُّون فى جملة أهل الجدل والنظر ! ؟

(١) للحديث صيغ أخرى: رواه البخارى . حج ٤٤ ومسلم: حج ٤٣٩ وابن ماجه : فرائض ٦ .

الفصل السابع والعشرون

فصل فيما يستعمل من ذكر الأمثال والحكم

عند تعدّى أهل الجدل بعضهم على بعض

٨٣٨ - اعلم - أنّا قد ذكرنا : أن الاشتغال بما لا يليق بسيرة السلف ، ولا يحسن بالمناظر فى الجدل - : حرام غير محمود .

وقد يضطر المتماسك إلى ضرب الأمثال ، وذكر النوادر أحياناً ؛ وهو إذا رأى المُبطل الذى لا ينقاد للحق مقهوراً للحق ؟ فله من ذلك . مالا يخرج عن الحد .

وقد ذكر الله سبحانه جملة من ذلك فى الرد على الكفار ، وبيان نقصهم وقصورهم عن أسهل شىء على الموفق .

فقال سبحانه « وَتِلْكَ الأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا العَالِمُونَ [٢٩ / ٤٣] .

٨٣٩ — وقد أورد كثير من مشايخنا من ذلك ما يدل على جوازه عند الحاجة إليه - ونحكى من ذلك قدراً لا يطول الكتاب بذكره ، ولا يخلو الكتاب أيضاً عن طرف منه ؛ ليكون الكتاب جامعا لكل فن - :

٨٤٠ — فمن ذلك أن يقول عند إرعاد الخصم وإبراقه ، ومدح مذهبه ، واستحسانه فى تعظيم ما يورده : مثل ما قال سبحانه « بَلْ نَقْذِفُ بِالحَقِّ عَلَى البَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ ، وَلَكُمُ الوَيْلُ مِمَّا تَصِفُونَ [١٨ / ٢١] .

ومثل قول الراجز :

عند الرّهان يُعرف المِضْمَار ويعرف السابق والخوّار (١٦٣ ت)

٨٤١ — ومن ذلك أن يقول عند وهاء ما ادعاه الخصم : حجة ، وبطولها : مثل قوله تعالى « كَمَثَلِ الْعَنْكَبُوتِ اتَّخَذَتْ بَيْتاً وَإِنَّ أَوْهَنَ الْبُيُوتِ لَبَيْتُ الْعَنْكَبُوتِ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ » [من الآية ٤١ / ٢٩] .

أو يقول :

مثل ما قال سبحانه « كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاءً حَتَّى إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئاً » [من الآية ٣٩ / ٢٤] .

أو يقول :

[ل٩٢ى] مثل ما / قال سبحانه « كَرَمَادٍ اشْتَدَّتْ بِهِ الرِّيحُ فِي يَوْمٍ عَاصِفٍ لَا يَقْدِرُونَ مِمَّا كَسَبُوا عَلَى شَيْءٍ [من الآية ١٨ [١٤] .

٨٤٢ — وإذا لم يسلم كلامه عن تهافت وتناقض إذا أصّل شيئًا رفعه فى الحال أو يمكن رفعه ببعض أصوله :

مثل ماقال سبحانه « وَمَثَلُ كَلِمَةٍ خَبِيثَةٍ كَشَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ اجْتُثَّتْ مِنْ فَوْقِ الْأَرْضِ مَا لَهَا مِنْ قَرَارٍ » [٢٦ / ١٤] .

٨٤٣ — وإذا رأى الخصم لا يلتئم له ما يرومه من الإلزام أو يتعذر عليه تحقيقه وتوجيهه قال :

مثل ما قال سبحانه « إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنَى أُولَئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ » [١٠١ / ٢١] .

٨٤٤ — وإذا استبشر بعلة أو دلالة ظنّها قوية ، يظهر لك نقيضها أو دفعها بشىء : تمثلت بقول القائل — :

فيالها من علة ما كان أضعفها   قد صيرتك أبا شِبْلٍ من النّاسِ (١٦٤ت)

٨٤٥ — وإذا رأيت الخصم أصحابه قد عاونوه وتشاغبوا وتزاحموا، وأورد كل منهم ما يظنه دفعاً لما أوردته فكشفت عن فساد جميع ما أوردوه حتى سكتوا — تمثلت بقول جرير — :

لما وضعت على الفرزدق ميسمى
وعلى البعيث جدعتُ أنف الأخطل (١٦٥ت)

وإذا رأيتَ الخصم يتعمق ويدقق فلم يتحقق من تدقيقه ما يفهم — تمثلت بقول القائل — :

ترك الواضح لا يبصره أحد فى ظلمات فدخل (١٦٦ ت)

وإذا رأيته لا يمكنه الإفصاح والعبارة عما يختلج فى صدره من المعنى — : قلت ما قال سبحانه — :

« والّذى خَبُثَ لا يَخْرُجُ إلّا نَكِدًا » [من الآية ٥٨ / ٧] .

٨٤٦ — وإذا قال ما يلجلج عنه لسانه — : قلت — :

« ويَضِيقُ صَدْرِى وَلَا يَنْطَلِقُ لِسَانِى » [من الآية ١٣ / ٢٦] .

« وَأَخِى هَارُونُ هُوَ أَفْصَحُ مِنِّى لِسَاناً فَأَرْسِلْهُ مَعِىَ رِدْءاً يُصَدِّقُنِى » [من الآية ٣٤ / ٨] .

أو تمثلت بقول الشاعر — :

أَلَمْ تَرَ أَنَّ الحَقَّ تلقاه أَبْلَجاً وأنك تَلْقَى باطلَ القول لَجْلَجاً (١٦٧ت)

٨٤٧ — وإذا رأيت نفسك منفرداً بين خصوم وكلهم مخالفوك ويقولون غلبك بحشمة الكثرة فيهم — : استظهرت عليهم بقوله سبحانه « كَمْ مِنْ فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةً بِإِذْنِ اللهِ » [من الآية ٢٤٩ / ٢] .

وإن شئت تمثلت بقول الفرزدق :

إذا اجتمعوا عَلَىَّ فَخَلِّ عنهم وعن ليثٍ مَخَالِبُه دَوَامِى (١٦٨ت

٨٤٨ — وإذا رأيت الخصم يتعاظم بسمته وحسن لباسه وحُلِه ـ : تمثلت بقوله سبحانه ـ :

« أَوَ مَنْ يُنَشَّؤُا فِي الحِلْيَةِ وَهُوَ فِي الخِصَامِ غَيْرُ مُبِينٍ » [١٨ / ٤٣]

٨٤٩ — وإذا رأيت فى الحاضرين من يَتَسَفَّه ـ قلت : جوابُ الأحمق السكوت !؟

أو تمثلت بقول المتنبي ـ :

وأتعَبُ من ناداك مَنْ لَا تُجيبُــــهُ
وأغيَظُ مَنْ عاداك من لا تُشَاكِلُ (١٦٩ ت)

ولو اخترت الرفق قلت ـ :

قال الله سبحانه « وَ إِذَا خَاطَبَهُمُ الجَــاهِلُونَ قَالُوا سَلَاماً » [من الآية ٦٣ / ٢٥] .

وإذا رأيت من يعيب كلامك ـ : تمثلت بقول المتنبي ـ :

وكم من عائب قولا صحيحا   وآفته من الجهل السقيم (١٧٠ت)

٨٥٠ — وإذا رأيت من يضحك عند كلامك ـ : تمثلت بقول الله سبحانه « إِنَّ الَّذِينَ أَجْرَمُوا كَانُوا مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا يَضْحَكُونَ » [٢٩ / ٨٣] .

أو تمثلت بقول الشاعر ـ :

ضحكتُ من الشيء مستعجبا   وشر الشدائد ما يُضحك (١٧١ ت)

٨٥١ — وإذا رأيتـــه لا ينقاد للحق عنـــد ظهوره ـ : تمثلت بقول الله سبحانه ﴿ فَبَشِّرْ عِبَادِ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ القَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ ﴾ [من الآيتين ١٧ ، ١٨ / ٣٩] .

وقلت قوله تعالى : ﴿ . . . سَمِعْنَا قُرْآناً عَجَباً يَهْدِي إِلَى الرُّشْدِ ﴾ [من الآيتين ١ ، ٢ / ٧٢] .

وإذ رأيته يُغالب بعد ظهور الحق ، أو يستهزئ قلت : ﴿ يُجَادِلُونَكَ فِي الْحَقِّ بَعْدَ مَا تَبَيَّنَ كَأَنَّمَا يُسَاقُونَ إِلَى الْمَوْتِ وَهُمْ يَنْظُرُونَ ﴾ [٨/٦] .

وقلت قول عمر رضى الله عنه : الرجوع إلى الحق خير من التمادى فى الباطل ! ؟ .

٨٥٢ — وإذا رأيت الخصوم يغالبونك بعد ظهور كلامك :

تمثلت بقوله سبحانه ﴿ . . . . . وَالْغَوْا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَغْلِبُونَ ﴾ [من الآية ٢٦ / ٤١] .

[ل ٩٢ ش] وبقوله سبحانه ﴿ وَجَادَلُوا بِالْبَاطِلِ / لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ ﴾ [من الآية ٥ / ٤٠] .

وإذا رأيته يتكلم بما لم يستقر بعد فى قلبه أو لم يكن أحكمه : قلت : ﴿ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ ﴾ [من الآية ٣٦ / ١٧] .

وإذا رأيته يعاندك ويقول : هذا الذى تقول لا يساوى الإصغاء ، وأنك لاتفهم ما قلت :

قلت : هذا ﴿ لَا يُسْمِنُ وَلَا يُغْنِي مِنْ جُوعٍ ﴾ [٧ / ٨٨] .

وإذا احتاج إلى جواب يطيل الفكر فى تذكُّره ، ثم أورده فى غير وقته : تمثلت بقول الكُمَيْت :

* تنبَّهَ بعد نومته نِزار * (١٧٢ ت)

٨٥٣ — وإذا علمت أنه فَهِمَ كلامك ولم يحضره الجواب .

ويستفهمك فيه ليتذكر شيئاً يجيبك به : قلت ما قال(١) الله سبحانه :

(١) ورد فى الهامش مايلى : « كذا من هامش الأصل : ماقال الله سبحانه » وكان فى الصلب : « مثل قوله : مالى » .

﴿ يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ إِنِ اسْتَطَعْتُمْ أَنْ تَنْفُذُوا مِنْ أَقْطَارِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ؛ فَانْفُذُوا لَا تَنْفُذُونَ إِلَّا بِسُلْطَانٍ ﴾ [٣٣ / ٥٥] .

٨٥٤ — وإذا رأيته يكرر الفصل الواحد كثيراً قلت :

صبر السوء سفر لا ينقطع .

٨٥٥ — وإذا تهاون بكلامك وعَبَس ، أو أعرض عنك :

قلت ما قال [سبحانه] :

﴿ ثُمَّ نَظَرَ ، ثُمَّ عَبَسَ وَبَسَرَ ، ثُمَّ أَدْبَرَ وَاسْتَكْبَرَ ، فَقَالَ : إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ يُؤْثَرُ ﴾ [٢١ - ٢٤ / ٧٤] .

٨٥٦ — فهذه ضروب من الأمثال تستعين بها على دفع الخصم فيما يتعذر فيه رسم النظر ، أو لا يَقصد بالمناظرة طلبَ الحق ، وابتغاء الرشد ؛ أو يقصد به التلهي والمباهاة؛ فإذا أوردتها أبرقته حرًّا لخجله؛ فيتجنب المقاصد الذميمة - إن شاء الله عز وجل - :

وإن شئت أن لا تقابله بشيء من ذلك عند تعدِّيه فاختر السكوت والإعراض عن مناظرة مثله ، وذلك خير - إن شاء الله عز وجل -

وبالله التوفيق .

[يقول ناسخه : ـ بعد الانتهاء من كتابة ما تقدم ـ : جاء بآخر كتاب الكافية في الجدل لأبي المعالي إمام الحرمين ما يأتي] :

تم الكتاب بحمد الله ومنّه وتوفيقه ولطفه؛ فله الحمد كثيراً بكرة وأصيلا ، وكان الفراغ من كتابته في شهر رجب لثمان ليال خلت منه من شهور سنة [٦٥٠ هـ] خمسين وستمائة . وصلى الله على نبيه محمد وآله وسلم .

[ثم قال بعد ذلك] :

قال في أصل هذا المنسوخ عنه : قوبل الكتاب على النسخة الواردة من العراق، وتمت المقابلة في ذي القعدة من سنة [٦٤٠ هـ] أربعين وستمائة بحمد الله تعالى ومنه وتوفيقه وعونه وكتب حمد بن أحمد الحلي حامداً لله على آلائه مصليا على خاتم أنبيائه والطيبين من عترته وأبنائه .

[ثم ذكر بعده] :

وقوبل هذا الكتاب على كتاب الفقيه العالم العامل حسام الدين الواله حمد ابن أحمد طول الله تعالى مدته ، وهي التي نقل منها هذا الكتاب في جمادى الأولى سنة [٦٥١ هـ] إحدى وخمسين وستمائة بقدر الطاقة .

[ويلي ذلك : مكان ختم الكتبخانة الأزهرية] .

[ثم جاء في يسار الصفحة عرضاً بجوار موضع الختم] .

[عبارة في سطرين السطر الأول منها مطموس وجاء]

[في الذي بعده :

[الحمد] لله على أفضاله مصليا على سيدنا محمد وآله . . .

بسم الله الرحمن الرحيم

التعليقــــات

. . . .

١ ت — يلاحظ أن الجوينى كإمام أصولى يربط دراساته بالواقع الفكرى لأهل عصره ، إذ يقول : « لا يستغنى عنه فى مناظرة أهل الزمان » أى أنه لا يطلق الكلام دون تبيّن للمفاهيم السائدة ، وعلى وجه التحديد : بالنسبة لمجال الاصطلاح فى زمانه .

يقول الجوينى فى مستهل أحد مصنفاته وهو : « البرهان فى أصول الفقــــه » [مخطوطة برقم ٧١٤ (أصول الفقه) بدار الكتب المصرية — وتوجد نسخة أخرى بمكتبة الأزهر الشريف برقم ٩١٣ (أصول الفقه) — انظر مصنفات الجوينى] : — « بسم الله الرحمن الرحيم رب يسّر يا كريم ، الحمد لله رب العالمين ، والصلاة على خير خلقه محمد وآله . . . : حق على كلّ من يحاول الخوض فى فن من فنون العلوم أن يحيط بالمقصود منه ، وبالمواد التى منها يستمد الفن حقيقته وحدّه ، إن أمكنت عبارة سديدة على صناعة الحد ، وإن عسر أن يحاول الدرك بمسلك التقاسيم » [ل ٢ و من سطر ١ إلى سطر ٣ — نسخة دار الكتب] ونجد هذا المعنى عند كثير من أهل العلم ، [انظر مثلا : « كتاب الإلماع إلى معرفة أصول الرواية وتقييد السماع » لأبى الفضل عياض ابن موسى اليحصبى المتوفى سنة ٥٤٤هـ / ١١٥٥م — بتحقيق السيد أحمد صقر ص٤٥] وهذا يدل على مدى اهتمام أهل التراث الإسلامى الأوائل بالحث على ضرورة التعرف على ما يصطلح عليه أهل كل علم .

٢ ت — يلاحظ أن البحث فى معانى العبارات ، وفى الألفاظ ودلالتها قد ساوق

. . . .

في وجوده وجود العلوم الإسلامية الأولى ، بل تولدت هـذه العلوم الإسلامية من البحث في الدلالات ، إذ ظهرت مشـكلات أدت إلى بيان أن تمايز العلوم إنما يكون بتمايز الموضوعات ، مما اقتضى أن يصدر علماء المسلمين العلم بما يعرف بالمفردات أى جزئيات العلم وتبيّن موضوعه .

٣ ت — يرتبط لفظ «الحد» في الأذهان بالذات بالنسبة للذين تعرفوا على الثقافة الأوروبية بمفهوم قديم متوارث في هذه الثقافة ، وهو مفهوم الحد في الفـكر اليونانى القديم ، فاللفظ يعنى في هذا التراث : بيان الجوهر ، وهو مفهوم مستقل لا ارتباط له بالوجود الواقعى الخارجى بقدر التصاقه بمعنى من المعانى الذهنية المتخيلة ، وذلك لأنه قام على التصور الخالص المتعقل الذى لا يعبأ بمقتضيات الواقع . وهو ما لا يعنيه اللفظ (لفظ « الحد ») هنا إطلاقا حيث إن مدلول لفظ « الحد » هنا نابع من مقتضى لغة العرب والمفاهيم المترتبة على الاحتكاك بالواقع ، وهى مفاهيم تؤكدها النصوص المنزّلة : قرآنا كانت أم سنة ، ذلك أنها تحث دائما على النظر في الوجود المنفصل عن الذات العارفة ، وهو الوجود الخارجى ، تثبيتاً لقدرة الله على الخلق ؛ فـ « الحد » هنا على نحو ما سيبينه إمام الحرمين يعنى الحقيقة . وهو يقول في ذلك : « فالحد والحقيقة والمعنى » على عرف علماء الأصول واستعمالهم واحد » .

٤ ت — يلاحظ أن مفهوم « التناهى » قديما ، أى في الفـكر اليونانى ، يصف الموجود الأول الـكامل ، أى أن الـكمال ، كان يقتضى التناهى ؛ لأن اللاتناهى كان يمثل النقص ، فاللاتناهى كان في الهيولى ، أى تلك المادة المتعقلة اللامتعينة ، والتناهى كان في المحرّك الأول ، في الفلسفة الأرسطية مثلا ، أو مثال المثل عنـد أفلاطون ، غير أن هذا الوضع قد تبدّل في الأديان السماوية ؛ فأصبح «التناهى» يرتبط بالموجودات

. . . .

المخلوقة العينية ، واللاتناهي يصف الخالق ، أي الموجود الأول ، الذي أوجد الوجود من العدم المحض .

٥ ت — هذا تعريف لا يبرز فيه الارتباط بالواقع أو الحقيقة ، ولذلك فالجويني لا يتبناه ويفضل عليه ما تتبيّن فيه قيمة الحقيقة ، أو ما هو حقيقي ، وهو ما وجده في التعريف السابق عليه ، الذي يصرح بصدده أنه : « . . . يرجع إلى عين المحدود وصفته الذاتية » .

٦ ت — يبدو أن لفظ « العقليات » هنا في مقابل « الشرعيات » وبالتالي فهو يشير إلى العلوم بصفة عامة ، وليس « العقليات » بالمعنى اليوناني أي «المتصورات» التي تتكوّن بعيداً عن الواقع ، أي عن الحقيقة التي لها وجودها المنفصل عن الذات العارفة ، وينبهنا إلى ذلك قوله : « عين المحدود » أي المحدود حقيقةً ، أي المحدود في ذاته ، ومن هنا قال : « وصفته الذاتية » التي لا تعني هنا ذلك الموجود المتعقل الذي يمثل في الفكر اليوناني « جوهر الوجود » .

٧ ت — يحرص الجويني على إثبات أنه يزيف قول المعتزلة والقدرية الذي هو : أن الحد : « هو اللفظ الوجيز المحيط بالمعنى » ، لأن هذا التعريف « للحد » : يمثل من حيث الوقفة من الموجودات ، منطلقا يختلف عن منطلق أهل السنة أو السلف الصالح أصلا ؛ إذ أنه يحصر قائله في مجال المتصور المتعقل فقط ، وكأن الموجود الخارجي ليس هو المعبّر عنه باللفظ ، وهذا يعني أن المعتزلة ينطلقون من «المعلوم» إلى «المعلوم» أي من المتعقل إلى المتعقل . وقد قالوا عن «الشيء» إنه « المعلوم » وليس «الموجود» على نحو ما عرفه أهل السنة ، وهذا ما وضحه الجويني بعد قليل بإثبات قيمة الموجود الذي : « يكون دون اللفظ وأن اللفظ لا يفيد دونه » .

. . . .

وبمناسبة ورود ذكر المعتزلة نثبت ما ذكره أبو المظفر الإسفرايينى المتوفى سنة ٤٧١هـ / ١٠٨٢م فى كتابه « التبصير فى الدين » [تحقيق الشيخ محمد زاهد الكوثرى] قال فى تفصيل مقالاتهم وبيان فضائحهم : « . . . قد بينا قبل أنهم ينقسمون إلى عشرين فرقة . فما اتفق عليه جميعهم من مساوئ فضائحهم نفيهم صفات البارى جل جلاله حتى قالوا : إنه ليس له سبحانه علم ، ولا قدرة ، ولا حياة ، ولا سمع ، ولا بصر ، ولا بقاء ؛ وأنه لم يكن له فى الأزل كلام ، ولا إرادة ؛ ولم يكن له فى الأزل اسم ، ولا صفة ؛ لأن الصفة عندهم هى وصف الواصف ، ولم يكن فى الأزل واصف . والاسم عندهم التسمية ، ولم يكن فى الأزل قسم ، إذ لم يكن له كلام فى الأزل عندهم . وهذا يوجب أن لا يكون لمعبودهم اسم ولا صفة ، هذا قولهم فى صانع العالم . وبديهة العقل تقتضى فساده لإحاطة العلم باستحالة كون من لا علم له ، ولا قدرة له ، ولا سمع له ولا بصر له : صانعاً للعالم ، ومدبراً للخلق » [صفحة ٦٠] وقد واصل الإسفرايينى بيان فضائحهم خاصة فيما بين صفحتى ٦١ ، ٦٤ .

٨ ت — هــذا قول مهم جداً لبيان قيمة مضمون الألفاظ من حيث إنها دالة على حقيقة خارجية ، أى أن اللفظ له أهميـة من حيث أنه يدل على حقيقة المعبَّر عنه فى الخارج ، وأن هذه الحقيقة لا تُستَقَى من اللفظ مجرداً .

٩ ت — يلاحظ أن الحقيقة هى « العلة » ـ كما سبق وأشرنا إلى ذلك ، وهى ما بها ينقطع المذكور أو الشىء أو الموجود عما سواه . وهــذا مفهوم للفظ « علة » يختلف عن مفهومه فى التراث الغربى لأهل العصور القديمة والوسطى من الأوروبيين وغيرهم ، بل هو الشائع حتى يومنا هذا ، وهو مرادف للفظ : « سبب » . وهذا اللفظ له تاريخ اصطلاحى طويل عندهم أى عند غير أهل اللغة العربية . وقد سجله بعض

. . . .

دارسى المصطلحات فى الفكر العربى القـــديم [انظر مادتى : « سبب » ، « علة » فى كتاب كشاف مصطلحات الفنـــون للتهانوى ، و« التعريفات » للجرجانى و « الكليات » لأبى البقاء] كما تناوله بالبحث بعد ذلك المهتمون بتاريخ المدلول الاصطلاحى للألفاظ : انظر مادة « Cause » عنـــد « لالاند » . Lalande Dictionnaivc Technique de Philosophie Pan's 1960.

وهذا يعنى أن الجوينى يعرض هنا استعمالات الألفاظ فى بيئته أى أنه تبين ضرورة احترام الواقع الفكرى اللغوى والعلمى عند العرب وأنه لم يصدر عن مفاهيم يونانية جملته يفهم « الجدل » على أنه نتيجة « طوميقا » أرسطو .

١٠ ت — إن قول الجوينى : « إن حقائق المذكورات هى المعينة بالعبارات » تصريح مهم جداً إذ يؤكد به ما يميز وقفة أهل السنة أو السلف الصالح من الحقائق وهى تلك الوقفة التى تقوم على احترام الواقع ، كما ذكرنا . وهذا مايفرق بين موقفهم وموقف أهل البدع ، ومنهم المعتزلة على نحو ما بيناه . [انظر التعليقتين رقم ٧ ، ٨] .

١١ ت — يلاحظ أن الجوينى ينطلق من أن « الحد » عبارة عن تقرير واقع ، لأن المفكر المسلم بصفة عامة ، لا يجول ويصول فيما هو متصور فقط بعيداً عن حقيقة واقعة خارجية ، على نحو ما نجد ذلك مثلا فى الأنسقة الفكرية لتفسير الوجود عند أهل الفلسفات التى وردت على العرب ، خاصة التراث اليونانى القديم .

١٢ ت — « المعانى سابقة للعبارات والاصطلاحات » كما يقـــول الجوينى ، وليست سابقة للوجود ، كما رأى أهل التراث التأملى الفلسفى الدخيل على العرب من قبل اليونانيين وخاصة أرسطو ، والذى اهتم به العرب أكثر من غيره لمكانته ولإمكانية اتخاذ منطقه كأسلوب من أساليب التحليل والاستنباط ؛ فأرسطو

. . . .

بالنسبة لتفسير الوجود يضع المبادىء الذهنية : « Principes Tntellectuels »
كأساس لتفسير الوجود [انظر مثلا الدراسة التى قام بها عالم أوربى هـــو : ـ
« بيير أوبنك » الذى صرح فى كتابه « مشكلة الوجود عند أرسطو » بأنه رغم التفات
هذا الفيلسوف إلى الواقع ، إلا أنه يجىء لديه فى مرتبة تالية ، إذ أن الوجود الحقيقى
عنده هو « للمبادئ الذهنية » .

« Le Probléme de l éxistence Chez Aristote » Par : Pierre Dubenque . Paris 197 - 2 .

انظر أيضاً كتاب : « مقالات فى أصالة الفكر المسلم » للدكتورة فوقية حسين
محمود ـ القاهرة ١٩٧٦ ـ المقالة الثالثة : « الكندى فيلسوف العرب الأول » .

ويوضح الجوينى هذه الفكرة بعد ذلك فيقول : « فلم يصح لهذا أن يجعل مالا
قوام له دون شىء حقيقة ، ولا يجعل ماله قوام دونه حقيقة » فالوجود هو الأسبق
وليس مالا وجود له وهو « الماهية » أو « الجوهر » بالمعنى الأرسطى ، هو الأسبق ،
إذ أنه « فكرة » ليس لها ما يقابلها فى الوجود . وجعلها أرسطو أصل الوجود
فى تفسيره لهذا الوجود كما بينا .

ويلاحظ أنه لم يفت الجوينى أن يصف هذا الموقف الفكرى بأنه « مسألة عظيمة
الخطر » [انظر ص رقم ٩ من النص الذى بين أيدينا] لا من ناحية تبيُّن الحقيقة
العينية وحسب ، ولكن من ناحية تثبيت العقائد . [انظر التعليق التالى] .

١٣ ت ـ يقوم القول بنفى الصفات بصفة عامة ، عند أهل الزيغ والبدع من
قدرية وجهمية وغيرهم ، على مفهوم ضرورة التنزيه المطلق لذات الله سبحانه وتعالى ،
وعلى تعريف لمفهوم الوجود هو : أن « الشىء هو المعلوم » كما هو وارد عند المعتزلة ،
دون تفرقة بين موجود أعلى خالق ، وموجود مخلوق . فهذا التعريف يجعل « للعقلى »

. . . .

أو « الذهنى » الذى هو المعلوم مكان الصدارة فى فهم الوجود . الأمر الذى يقضى على صفة « القدرة » لله تعالى ، وينفيها ، ويزعزع أيضا باقى الصفات ؛ إذ يصبح علم الله تعالى ، غير ذى فاعلية ، وسيقدم الجوينى تفاصيل أكثر من بعد .

وعلى العموم نرجو أن يتضح أن هذه المواقف تجعل « الحد » غير « العلة » خلافا لموقف أهل السنة . لأنه لم يعد هناك تطابق بين الفكرة أو المعنى ، وبين الواقع أو الحقيقة .

١٤ ت — انظر التعليق السابق .

١٥ ت — هذا ما نجده أيضا عند الباقلانى فى كتابه « التمهيد » وعند عبد القاهر البغدادى فى كتابه « أصول الدين » فى باب « الموجود » .

١٦ ت — يحرص الجوينى دائما على التنبيه إلى أن « الحد » ليس على مستوى المفهوم المنطقى فقط ، ولكن على مستوى الارتباط بالواقع ، إذ أن بيان صحة « الحد » لا تقوم على صحة الطرد والعكس فقط ، وإن كانا شرطين فى صحته ، وهذا أمر يبين بوضوح الفرق بين مفهوم « الحد » عند أرسطو ومفهومه عند علماء العرب وخاصة الفقهاء منهم . كما أن فلاسفة العرب لا يبعدون بفكرهم عن الواقعية على نحو ما هو ظاهر عند المتكلمين والفلاسفة المسلمين مثل الكندى والفارابى وغيرهما [انظر مقالة : « المفكر المسلم والواقع » مقالة رقم ٢ من كتاب « مقالات فى أصالة المفكر المسلم » القاهرة ١٩٧٦ بقلم دكتورة فوقية حسين محمود . وقد نشر هذا المقال أيضا فى العدد رقم ٢٦ من مجلة « البحث العلمى » التى يصدرها المعهد الجامعى للبحث العلمى بالرباط التابع لجامعة محمد الخامس بالمملكة المغربية يوليو - ديسمبر ١٩٧٦ صفحة ٢٠٩ ، انظر أيضا فيما يتعلق بالكندى والفارابى المقالتين رقم ٣ ، ٤ من كتاب « مقالات

. . . .

في أصالة المفكر المسلم » السابق ذكره وقد نشرت مقالة رقم ٣ (عن الكندى) بمجلة « المناهل » التى تصدرها الوزارة المكلفة بالشئون الثقافية بالمملكة المغربية فى العددين رقم ٧ ، ٨] .

١٧ ت — إن قوله : « المحدود هو نفس الحد » توكيد آخر لقوة تقديره للوجود الواقعى الموجود بصفة منفصلة عن الذات العارفة . وهو بهذا يستبعد أن يكون « الحد » هو العبارة . وهو ما ادعاه المعتزلة على نحو ما بيناه .

١٨ ت — يتبين من هذا موقف الجوينى فى مسألة « الصفات » وهو أن الذات غير الصفة وإن كانت لا تعرف إلا بها أى بالصفات .

١٩ ت — من المهم جداً بيان الفرق بين مفهوم العلة فى الشرعيات ومفهومها فى غير الشرعيات وهو ما بينه الجوينى فى هذه الفقرة .

٢٠ ت — يظهر هنا مفهوم الهوية أو مبدأ الهوية IdencIite أو Idendily المعبر عنه موجود عينى ، والذى له فى الفكر المنطقى الأوروبى الحديث دوره الفعال فى بلورة كثير من المفاهيم المنطقية والقوانين الرمزية فى الصورة المعاصرة . وهذه نقطة من النقاط التى يجب أن يتناولها الباحثون العرب من أجل بيان ما كان لتراثهم من أثر فى إبراز كثير من المعانى الفلسفية فى النهضة الأوروبية الحديثة .

٢١ ت — إن الحديث هنا عن قسمة الموجود العينى قسمة ذهنية إلى جوهر وعرض ويلاحظ أن الأصول التى تقوم عليها هذه القسمة تجعل انفصال كل قسم فى الواقع أمرا مستحيلا ، فبعد إثبات العرَض وإثبات حدوثه نجد الأصل الثالث وهو : « استحالة تعرى الجوهر عن العرَض يؤكد الوجود العينى الحقيقى للموجود الكتلى ويبين أن القول بالقسمة العقلية ، لا يعدو أن يكون مجرد فرض من الفروض التى

. . . .

ليس وراءها فائدة عملية ، وإن كانت تعطى فرصة لدربة ذهنية كتمارين الرياضيات يصحح الجوينى هنا تفكير من يقول بـ « الجوهر » و « العرض » لكل منهما وجود مستقل . وقد أشرنا إلى أن هذه القسمة عقلية أصلا ، وأن المتكلمين فى ذلك العصر قد قالوا بها، من أجل مجاراة أسلوب تفكير دخيل أراد بعض العوام أن يتبعوه منبهرين بما فى بعض نواحيه من اتساق منطقى ، فقدموا لهؤلاء المنبهرين بالشكل المنطقى نسقا ، على أسلوب هذا التفكير الدخيل بعد أن خلصوه أى خلصوا ألفاظه من المفاهيم المناوئة للعقيدة ، بل وللتفكير السليم فإذا به رغم شكله القائم على القسمة العقلية ، يؤكد فى مضمونه الوجود الواقعى الخارجى أى المنفصل عن الذات العارفة .

٢٢ ت — يبين الجوينى هنا : أبعاد « العقلى » فى مجال التأثير الذى هو « الواقع » وهو يشرح هذا بأسلوب المعانى والمفاهيم .

٢٣ ت — هذا قول يلقى مزيداً من الأضواء على موقف القدرية والمعتزلة فيما يتعلق بـ « الوجود » وكيف أنهم لم يستطيعوا تفادى ما ترتب على موقفهم هذا من الوقوع فيما وقع فيه النصارى عندما اضطروا إلى القول بـ « الثالوث » .

٢٤ ت — من أبرز المواقف التى تكشف عن حقيقة الموقف الأصولى فى الفقه وموقف من لا يستعين بعلل ما ذكره الجوينى فى هذا الموضع حيث يبين الفرق بين « علل الشرع » و « علل العقل » موضحا ما لكل منهما من مجال ، وكيف يجب على القائل بكل من ضرورة مراعاة حدود تحركه فى مجال تحصيل العلم .

٢٥ ت — هو إبراهيم بن على بن يوسف الشيرازى نسبة إلى شيراز قصبة بلاد فارس، ولد سنة ٣٩٣ هـ / ٩٩٢ م وتوفى سنة ٤٧٦ هـ / ١٠٨٣ م صاحب كتاب « التنبيه » و « المهذب فى الفقه » و « النكت فى الخلاف » و « التبصرة فى أصول الفقه »

. . . .

وله مناظرتان مع الجوينى إمام الحرمين ورد نصهما فى كتاب : « طبقات الشافعية الكبرى » ، إحداهما فى « زواج البكر » والثانية فى « القبلة » (جـ ٣ من ص ٨٨ إلى ١١١ من الطبعة الأولى ، وأيضا جـ ٤ من ص ٢١٥ إلى ص ٢٦٢ و جـ ٥ ص ٢٠٩ من الطبعة التى قام بتحقيقها كل من الأستاذ : محمود الطناحى والدكتور عبدالفتاح الحلو).

٢٦ ت — هو على بن إسماعيل بن أبى بشر إسحاق بن سالم الأشعرى ، ولد فى سنة ٢٦٠ هـ / ٨٧٤ م وتوفى سنة ٣٢٤ هـ / ٩٣٥ م وينسب إليه المذهب الأشعرى [انظر لمزيد من التفاصيل مقدمة كتاب « الإبانة عن أصول الديانة » له ، قامت بتحقيقه والتقديم له والتعليق عليه دكتورة فوقية حسين محمود . القاهرة ـ دارالأنصار ١٣٩٧ هـ / ١٩٧٧ م] .

٢٧ ت — هو على بن حمزة بن عمارة صاحب تاريخ أصبهان جمع أخباراً رواها « تتعلق بالبلد » كما يقول العسقلانى وكأنها من أحاديث الحكم .[انظر لسان الميزان صفحة ٢٢٧ الطبعة الأولى] .

٢٨ ت — « قد أركب الآلة بعد الآلة وأترك العاجز بالجدالة »

البيت غير منسوب لشاعر فى « لسان العرب » وإنما ورد « قال الراجز . . . » .

والجدالة : الأرض لشدتها ، وقيل هى أرض ذات رمل دقيق .

وهناك شرح فى اللسان فى « أيل » الألّة الراعية البعيدة المرعى عن الرعاة ، أى الأرض الخصبة البعيدة عن الرعاة ، فالشاعر يريد بأنه يترك الأرض السهلة القريبة للعاجز الذى تقصر همته عن الرحيل ، وقد يكون غيّر الكلمة وجعلها الآلة لضرورة الشعر . . . [« اللسان » لابن منظور جـ ١٣ ص ١٠٩ ، وأيضا « مقاييس اللغة » لابن فارس جـ ١ ص ٤٣٤] .

. . . .

٢٩ ت — يعترف الإمام الجوينى بمختلف مصادر المعرفة وهى : « الحس » و « العقل » و « القلب » و « الخبر » . ويعطى « الخبر المنزّل » الأولوية بالنسبة للموضوعات الدينية الأمر الذى يجعله مقدّراً للوجود الخارجى للموجودات وجوداً منفصلًا عن الذات العارفة ، وهـذا موقف يميّزه كمفـكر مسلم يعترف بالموجودات توكيداً لقدرة الله سبحانه وتعالى على الخلق من العدم المحض .

ونرى أنه يؤكد فى هذه الفقرة قيمة النظر اعتماداً على الاعتراف بالعقل كمصدر أى على وجود العقل عند الجميع كإمكانية مفطورة فيهم؛ لذلك نراه يقول : « لاشتراك العقلاء فى طرق الضرورات والبدائه » . و « الضرورات والبدائه » هى « العقل » كمصدر للمعرفة .

٣٠ ت — إن من يطلع على مصنفات إمام الحرمين فى العلوم المختلفة يجد أنه يحرص حرصاً كبيراً على أن يستهلها ببيان حقيقة العلم . فهذا ما نقع عليه فى كتبه فى أصول الدين والفقه وأصوله والخلاف . ويمكننا أن نرجع إلى كتابه « لمع الأدلة فى قواعد عقائد أهل السنة والجماعة » تحقيق وتقـديم دكتورة فوقية حسين محمود ، وكتابه « البرهان فى أصول الفقه » [مخطوط برقم ٧١٤ (أصول الفقه)] بدار الـكتب وتوجد منه نسخة أخرى بمكتبة الأزهر الشريف برقم ٩١٣ (أصول فقه) — انظر مثلا . من ل ٨ ظ إلى ٢٠ و من نسخة دار الـكتب . (انظر ما ورد عن مصنفاته فى التقديم لهذا الـكتاب الذى بين أيدينا) .

٣١ ت — هو أبو حنيفة النعمان . ولد سنة ٨٠هـ / ٦٩١م وكان والده من موالى بنى تيم ؛ والإمام الـكبير ، أحد الأئمة الأربعة . كثيراً ما يعرّف بأنه بطل الحرية

. . . .

والتسامح فى الإسلام . [انظر لمزيد من التفاصيل : « الخيرات الحسان فى مناقب أبى حنيفة النعمان » لابن حجر ، وأيضا : « عقود الجمان فى مناقب الإمام الأعظم أبى حنيفة النعمان » : ليوسف الدمشقى الصالحى ـ مخطوط بدار الكتب المصرية تحت رقم ١٠٧ ـ وأيضاً كتاب « الكفاية » للخطيب ج ١ صفحة ١٢٦] .

٣٢ت — الكتاب من أبرز كتب أبى حنيفة، وهو فى «أصول الدين» كما يقول، وهذا يعنى أنه يرى أن الأصل فى جميع العلوم الدينية هو : كتاب أبى حنيفة . [انظر لمزيد من التفاصيل كتاب «تاريخ الآداب العربية» لبروكلمان ج ١ صفحة ١٧٠ وملحق رقم ١ صفحة ٢٨٥ ، ٣٠٥] .

٣٣ ت — ابن فورك : من أبرز الشخصيات التى اهتمت بأبى الحسن الأشعرى وآثاره ومذهبه ، الأمر الذى جعل السبكى فى « طبقاته الشافعية » وابن عساكر فى « تبيين كذب المفترى » وغيرهما ـ يرجعان إلى أقواله فيه ـ ويتبين الباحث أن الدافع إلى الاهتمام بالأشعرى هو قوته فى الردّ على المعتزلة الذين خبرهم تمام الخبرة وأصبح من أقدر أهل عصره على الردّ عليهم . [انظر فى هـذا مقدمة كتاب « الإبانة عن أصول الديانة » لأبى الحسن الأشعرى ، تقديم وتحقيق وتعليق دكتورة فوقية حسين محمود ـ دار الأنصار ١٣٩٧هـ ١٩٧٧م] والاستئناس بذكر شرح ابن فورك لكتاب أبى حنيفة يكشف عن مدى حرص الجوينى إمام الحرمين على التنبيه إلى مروق أهل الاعتزال حفاظا على العقول من آرائهم .

٣٤ ت — نقدم على سبيل المثال قول الباقلانى [المتوفى سنة ٤٠٣هـ / ١٠١٤م] فى كتابه « التمهيد فى الردّ على الملحدة والمعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة » تحقيق كلٍّ من المرحوم الدكتور محمود محمد الخضيرى والدكتور محمد عبدالهادى أبو ريدة ـ قال فى باب «الكلام فى أقسام العلوم» : «... فعلم قديم وهو علم الله عز وجل، وليس

. . . .

بعلم ضرورة ، ولا استدلال ؛ وعلم محدَث وهو كل ما يعلم به المخلوقون ... » إلى آخر النص (صفحة ٣٥) .

وقال البغدادي (عبد القاهر) [المتوفى سنة ٤٢٩هـ/ ١٠٣٠م] : « العلوم عندنا قسمان : أحدهما علم الله تعالى وهو علم قديم ليس بضروري ولا مكتسب ولا واقع عن حسٍّ ، ولا عن فكر ونظر ، وهو مع ذلك محيط بجميع المعلومات على التفصيل ، والله عالم بكل ما كان ، وكل ما يكون ، وكل ما لا يكون أن لو كان كيف كان يكون بعلم واحد ، أزلى غير حادث ، والقسم الثانى من قسمى العلوم ، علوم الناس وسائر الحيوانات ، وهى ضربان : ضرورى ومكتسب ... » .

[من المسألة الرابعة من الأصل الأول فى بيان أقسام العلوم وأسمائها صفحة ٨ ـ من كتاب أصول الدين ـ طبعة استنبول] .

٣٥ ت — فصّل الجوينى القول فى «العلم الحادث» وهو العلم المخلوق، علم الإنسان فقال فيما يتعلق بالضرورى والكسبى : « فمن المقدمات . . . ما تهجم العقول عليها من غير احتياج إلى فكر ، كالعلم بأن الجزء أقل من الكل ، والكل أكثر من الجزء ... » [البرهان فى أصول الفقه ل ٢٠ مخطوطة برقم ١٢٩٠ (أصول فقـــه)] بدار الكتب . ثم يواصل فيبين« أنه إذا بنى عليها دعاوى ، فقد يحتاج الباحث « فى ترتيب الاستخراج إلى فكر يقصر أو يطول تبعا لحدة القرائح » (نفس المرجع) وهذا يعنى أن الجوينى ومعه أهل الحق قد تبينوا أن العقل فى مقدوره أن يبين بعض الحقائق فى لا وقت وبسهولة ويسر لأنها تفرض نفسها عليه منذ أول وهلة لوضوحها وتميزها أمام عقله ، بينما لا يتأتى ذلك بالنسبة لبعض الحقائق الأخرى: فالأولى ضرورية والأخرى كسبية ، تحصل بالنظر ، ولذلك يقال لها أيضا نظرية » .

. . . .

وقد عرف الجوينى كيف يفرق بين مفهوم « درجات المعرفة » أعنى كما يقول هو هنا : « تسميتها » وبين مصادر المعرفة وموضوعاتها والمناهج التى تتبع طبقا لطبيعة هذه الموضوعات والهدف من كل معرفة ، نقول هذا لأن الجوينى يذكر عقب رأيه هذا فى أقسام العلم ، رأى من يقولون بأربعة أقسام بدلا من اثنين ــ ويلاحظ .. أن بعض هذه الأقسام الأربعة ترجع إلى طبيعة مصدر العلم . والجوينى يؤكد المعرفة الآتية عن طريق الحواس ، ولكنه لا يجعل منها قسما منفصلا ، وإنما يتحدث عنها بعد إثباتها ، كمعرفة ضرورية ، تضاهى فى ضروريتها البديهيات الذهنية . ومصنفه « البرهان فى أصول الفقه » يضم فصلا فى مدارك العقــول : يعتبر من أهم المصادر للتعرف على آرائه فى العلم .

٣٦ ت — يصرح الجوينى فى أكثر من موضع من مصنفاته وعلى وجه الخصوص فى كتابه « البرهان فى أصول الفقه » فصل مدارك العقول : بأن العلم الكسبى متى وصل إلى درجة اليقين يمكن أن يسمى ضروريا ، فهو ضرورى من ناحية أنه أصبح راسخا فى النفس ، يتبينه الذهن ، بعد أن خبر أسلوب كسبه، يقول يتبينه فى لا وقت فكأنه قد صار من حيث سرعة الإلمام به ، فى مرتبة الضرورى أصلا .

٣٧ ت — يرى ابن حزم [٤٥٦هـ / ١٠٦٧م] نفس المعنى فيما يتعلق بالاستدلال فيقول : « الاستدلال : طلب الدليل من قِبل العارف ونتائجه أو من قِبل إنسان يعلم .. » [« إحكام أصول الأحكام » تحقيق أحمد شاكر ص ٣٧] .

٣٨ ت — المقصود بخطاب الله فى هذا الكلام هو كلام الله النفسى الأزلى الذى دلّ عليه كلامه اللفظى وغيره من الأدلة الشرعية . وهذا يعنى أنه إذا كان الحكم الشرعى هو خطاب الشارع ، لم يكن خطاب غيره حكما شرعيا ، إلا إذا قامت الأدلة

. . . .

على أنه حجة ، كخطاب الرسول عليه الصلاة والسلام ، لأن سلطة التشريع لمن بيده الخلق والأمر وحده، وتشريع غيره لا يعنى إنشاء الحكم الشرعى، وإنما يعنى الكشف عنه ، ووضع القواعد والنصوص التى تظهره ، وهذا ما يقوم به الفقهاء .

والخطاب الشرعى بناء على ما تقدم يتعلق بأفعال المكلفين من حيث بيان كونها مطلوبة الفعل أو الترك أو التخيير .

والمكلفون هم من قام بهم التكليف، ويجب أن يكونوا بالغين ، عقلاء ، وممن وصلتهم الدعوة . وهذا يعنى أن من لم تتوافر فيه شروط التكليف أو قام به مانع من موانعه لا يكون أهلا لتوجه الخطاب إليه .

ويرتبط بيان الخطاب الشرعى ببيان بعض المصطلحات الفقهية الأخرى مثل : الوجوب والتحريم والندب والكراهة ، والإباحة . ونبيّن ذلك سريعا فنقول : إن الطلب إما أنه طلب فعل أو طلب كفّ ، وكل منهما يكون جازما أو غير جازم ، فطلب الفعل الجازم هو الإيجاب وغير الجازم هو الندب ، وطلب الترك الجازم هو التحريم ، وغير الجازم هو الكراهة . فالحكم إذن على أربعة أنواع. والتخيير معناه التسوية بين الفعل والترك وهو ما يسمى بالإباحة فى لغة الشرع . [انظر أيضا (صفحة ٣٩ ، ٤٣ ، ٤٤ ، ٤٥) من النص الذى بين أيدينا حيث شرح الجوينى هذه الاصطلاحات] .

ويصح أن نبيّن هنا أن الحكم الشرعى يتنوع إلى حكم شرعى تكليفى وآخر وضعى أو جعلى . والفرق بينهما أن الأول وهو « التكليفى » يشتمل على الطلب أو التخيير . أما الثانى فإنه لا طلب فيه ولا تخيير ولكن فيه وضع وجعل واعتبار . أى أن فيه وضع أسباب لمسببات وشروط لمشروطات وموانع من أسباب وأحكام .

. . . .

ولذلك فهو قد لا يتعلق فى بعض الأحيان بما ليس من فعل الإنسان مطلقا . كوضع « الدلوك » سببا لوجوب الصلاة . ولهذا آثر بعض العلماء حذف عبارة « المتعلق بأفعال المكلفين » من تعريف الحكم الشرعى، ليكون التعريف شاملا لجميع الأحكام الشرعية .

ومن الملاحظ أن الجوينى لم يربط الخطاب الشرعى بأفعال المكلفين فقط وترك الباب مفتوحا مما يجعله من الذين آثروا حذف هذه العبارة من تعريف الحكم الشرعى .

٣٩ ت — يلاحظ أن الأحناف يقسمون الحكم التكليفى سبعة أقسام ، لأن الخطاب فيه : إما أن يكون للطلب أو للتخيير ، والطلب إما أن يكون طلبا للفعل أو طلبا للكف ، وكل من طلب الفعل والكف قد يكون جازما أو غير جازم ، والطلب الجازم فيهما قد يكون دليله قطعيا ، وقد يكون دليله ظنيًّا ، والتخيير قسم واحد . ثم يبينون أن طلب الفعل الجازم بدليل قطعى يسمى فرضا ، وطلب الفعل الجازم بدليل ظنى يسمى وجوبا ، وأما طلب الفعل غير الجازم فهو الكراهة عندهم وفاقا للجمهور .

وأما طلب الكف الجازم بدليل قطعى فيسمى تحريما . وطلب الكف الجازم بدليل ظنى يسمى كراهة التحريم، وأما طلب الكف غير الجازم فهو الكراهة عندهم وفاقا للجمهور . وأما التخيير فهو الإباحة. وعلى هذا تكون أقسام الحكم التكليفى عندهم هى : الفرض والإيجاب والندب ، والتحريم ، وكراهة التحريم ، والكراهة، والإباحة .

ويترتب على هذا الخلاف بين جمهور الفقهاء والأحناف، فيما يتعلق بأقسام الحكم التكليفى نتائج تخص تقسيم الفعل الذى يتعلق به خطاب التكليف .

. . . .

٤٠ ت — قال اليحصبي (٤٧٩هـ / ١٠٩٠ م — ٥٤٤ هـ / ١١٥٥ م) في الإلماع:
« ورحم الله سلفنا من الأئمة المرضيين والأعلام السابقين ، والقدوة الصالحين من أهل الحديث وفقهائهم ، قرنا بعد قرن ؛ فلولا اهتبالهم بنقله ، وتوفرهم على سماعه وحمله ، واحتسابهم في إذاعته ونشره ، وبحثهم عن مشهوره وغريبه ، وتنخيلهم لصحيحه من سقيمه ، لضاعت السنن والآثار ، ولاختلط الأمر والنهي ، وبطل الاستنباط والاعتبار ؛ كما اعترى من لم يعتن بها ، وأعرض عنها بتزيين الشيطان ذلك له ، من الخوارج والمعتزلة ، وضعفه أهل الرأي ، حتى انسل أكثرهم عن الدين ، وأتت فتاويهم ومذاهبهم مختلة القوانين ، وذلك لأنهم اتبعوا السُّبل ، وعدلوا عن الطريق ، وبنوا أمرهم على غير أصل وثيق : ﴿أَفَمَنْ أَسَّسَ بُنْيَانَهُ عَلَى تَقْوَى مِنَ اللهِ وَرِضْوَانٍ خَيْرٌ أَمْ مَنْ أَسَّسَ بُنْيَانَهُ عَلَى شَفَا جُرُفٍ هَارٍ﴾ [من الآية ١٠٩ من التوبة] (صفحة ٧ من « الإلماع إلى معرفة أصول الرواية ، وتقييد السماع ») بتحقيق السيد أحمد صقر ، وقد رجع المحقق فيما يتعلق بلفظ « الاهتبال » في هذا النص إلى « مشارق الأنوار » للمؤلف ، أي لليحصبي ٢ / ٢٦٤ لبيان أن الاهتبال هو : « تحين الشيء والاعتناء به » .

٤١ ت — قال اليحصبي [٤٧٩ هـ / ١٠٩٠م - ٥٤٤هـ / ١١٥٥ م] في الإلماع :
« فإن علم الكتاب والأثر أصل الشريعة الذي إليه انتماؤها ، وأساس علومها الذي عليه يرتفع تفريع فروعها وبناؤها . وهو علم عذب المشرب ، رفيع المطاب ، متدفق الينبوع متشعب الفصول والفروع .

فأول فصوله : معرفة أدب الطلب والأخذ والسماع ، ثم معرفة علم ذلك ووجوهه وعمن يؤخذ ، ثم الإتقان والتقييد ، ثم الحفظ والوعي ، ثم التمييز والنقد بمعرفة صحيحه وسقيمه ، وحسنه ومقبوله ومتروكه وموضوعه ، واختلاف روايته وعلله ، وميز مسنده

. . . .

من مرسله ، وموقوفه من موصوله ، ثم معرفة طبقات رجاله من الثقة والحفظ، والعدالة والجرح ، والضعف والجهالة ، والتقدم والتأخر ، ثم مَيْزُ زيادات الحفاظ وغيرهم فيه، وفصل المدرج أثناءه من أقوال ناقليه ، ثم معرفة غريب متونه ، وتفسير ألفاظه ، ثم معرفة ناسخه من منسوخه ، ومفسره من مجمله ، ومتعارضه ومشكله . ثم التفقه فيه ، واستخراج الحكم والأحكام من نصوصه ومعانيه وجلاء مشكل ألفاظه على أحسن تأويلها ، ووفق مختلفها على الوجوه المفصلة ، وتنزيلها . ثم النشر وآدابه، وصحة المقصد في ذلك الدين واحتسابه .

وكل فصل من هذه الفصول علمٌ قائم بنفسه ، وفرع باسق على أصل علم الأثر وأسه .

وفي كل منها تصانيف عديدة، وتآليف جمّة مفيدة [«الإلماع إلى معرفة أصول الرواية ، وتقييد السماع » تحقيق السيد أحمد صقر ص ٤ ، ٥] .

وقد أورد كذلك ابن عبد البر في «جامع بيان العلم» ٢ / ٣٤ ، ١٣٧ : «ليكن الأمر الذي تعتمدون عليه هو الأثر . وخذوا من الرأي مايفسر لكم الحديث » ، « . . إنما الدين بالآثار » عن عبد الله بن المبارك . أوردهما أيضا السيوطي في مفتاح الجنة ص ٣٤ .

٤٢ ت — بدأ الاجتهاد في عهد الرسول عليه الصلاة والسلام، إذ كان للتشريع في عهده مصدران : الوحي الإلهي ، واجتهاد الرسول نفسه. فكان الله سبحانه وتعالى إذا ما طرأ ما يقتضي تشريعا من خصومة أو واقعة أو سؤال ، أوحى إلى رسوله بآية أو آيات فيها حكم ما أريد معرفة حكمه ، وبلغ الرسول المؤمنين ما أوحى إليه . وكان قانونا واجبا اتباعه .

. . . .

وإذا حدث ولم يوح الله إلى الرسول بآيات تبين الحكم، اجتهد الرسول فى تعرف الحكم ، وما أداه إليه اجتهاده قضى به أو أفتى أو أجاب عن السؤال . وكان ما صدر عن اجتهاده قانونا واجبا اتباعه مع قانون الوحى الإلهى .

فكل حكم قرآنى إذا ما تتبع الباحث ما رواه المفسرون من سبب نزول كل آية منها يجد أنه إنما شُرع لحادث اقتضى تشريعه .

وكذلك من تتبع أحاديث الأحكام وما رواه المحدِّثون من أسباب ورودها يتبين أن كل حكم الرسول باجتهاده كان قضاء فى خصومة ، أى فتوى فى واقعة ، أو جوابا عن سؤال .

ويجب أن نبيِّن أن اجتهاد الرسول عليه الصلاة والسلام الذى لم يكن تعبيراً عن إلهام إلهى ، وإنما كان ببحثه ونظره ، كان الرسول فيه ملحوظاً برعاية الله له ، فإن جاء صوابا أقره الله عليه ، وإن جاء غير صواب ردَّ الله رسوله إلى الصواب فيه .

ومن هنا نتبين أنه لاسبيل إلى التمييز بين حكم اجتهادى نبوى لم يصدر عن إلهام إلهى ، وحكم اجتهادى نبوى صدر عن إلهام إلهى ، إلا ما ردَّ الله رسوله فيه إلى الصواب ، فيعلم أنه ما كان فيه عليه السلام عن إلهام .

نذكر هذا لتوجيه الأنظار إلى قيمة « الاجتهاد » فى الدين ، وأنه كان السبيل منذ ظهور الإسلام للوصول إلى ما كانت الجماعة فى حاجة إليه من أحكام إذا لم يرد النص فيها يطرأ عليها من ظروف ووقائع . وكان للنبى صلى الله عليه وسلم ، أقيسة يضبط بها ما كان يدلى به من أحكام لم ينزل عليه بخصوصها وحىٌ من لدنه سبحانه [انظر مثلا كتاب « أقيسة النبى المصطفى محمد » صلى الله عليه وسلم تصنيف الإمام ناصح الدين عبد الرحمن الأنصارى المعروف بابن الحنبلى المتوفى سنة ٦٣٤ هـ / ١٢٤٥ م

. . . .

تحقيق وتقديم أحمد حسن جابر ، وعلى أحمد الخطيب ، القاهرة ١٣٩٣ هـ/١٩٧٣ م — دار الكتب الحديثة].

٤٣ ت — ظهر خلاف حول القياس، مما اضطر بعض الفقهاء المتأخرين مثل الشيخ ابن تيمية (تقى الدين أحمد) شيخ الإسلام ٦٦١هـ / ١٢٧٢ م — ٧٢٨ هـ / ١٣٣٩ م إلى إثبات أنه لم يرد فى الإسلام نصٌ يخالف القياس الصحيح . وقد قال فى ذلك : « أصل هذا أن نعلم أن لفظ « القياس » لفظ مجمل يدخل فيه القياس الصحيح والقياس الفاسد ، فالقياس الصحيح : هو الذى وردت به الشريعة ، وهو الجمع بين المتماثلين والفرق بين المختلفين . الأول قياس الطرد ، والثانى قياس العكس ، وهو من العدل الذى بعث الله به رسوله » . ثم يقول :

« فالقياس الصحيح مثل أن تكون العلة التى علق بها الحكم فى الأصل موجودة فى الفرع من غير معارض فى الفرع يمنع حكمها ، ومثل هذا القياس لا تأتى الشريعة بخلافه قط . وكذلك القياس بإلغاء الفارق ، وهو أن لا يكون بين الصورتين فرق مؤثرٌ فى الشرع . فمثل هذا القياس لا تأتى الشريعة بخلافه . وحيث جاءت الشريعة باختصاص بعض الأنواع بحكم يفارق به نظائره ، فلابد أن يختص ذلك النوع بوصفٍ يوجب اختصاصه بالحكم ويمنع مساواته لغيره ، لكن الوصف الذى اختص به قد يظهر لبعض الناس وقد لا يظهر » .

ويحرص ابن تيمية على بيان أنه : « ليس من شرط القياس الصحيح المعتدل أن يعلم صحته كلُ واحد . فمن رأى شيئاً من الشريعة مخالفا للقياس فإنما هو مخالفٌ للقياس الذى انعقد فى نفسه ، ليس مخالفا للقياس الصحيح الثابت فى نفس الأمر » . ثم يضيف :

. . . .

« وحيث علمنا أن النص جاء بخلاف قياس، علمنا قطعا أنه (قياس فاسد) بمعنى أن صورة النص امتازت عن تلك الصور التي يظن أنها مثلها بوصف أوجب تخصيص الشارع لها بذلك الحكم ، فليس في الشريعة ما يخالف قياسا صحيحا ، لكن فيها ما يخالف القياس الفاسد ، وإن كان من الناس من لا يعلم فساده » .

ثم يورد ابن تيمية بعد ذلك أمثلة متعددة في « المضاربة » و « المساقاة » و « المزارعة » و « الحوالة » ... الخ ما ذكره من أمثلة إثباتا لما أورده فيما يتعلق بالقياس [انظر كتاب « القياس في الشرع الإسلامي » تأليف الشيخ ابن تيمية — الطبعة الثالثة ، القاهرة ١٣٨٥ هـ — المطبعة السلفية — ص ٦ ، ٧] .

ويصح أن نثبت هنا تعليقا على ما ذكره الإمام الجويني في « القياس » أنه قد أوضح التلاقي بين المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي ، وأنه قد بيّن في الوقت نفسه أهم ما يميز القياس وهو أنه قد ساهم في استنهاض العقول ، وإثارة النظرة ، فتحققت العقول بمستوى رفيع من الصقل الذهني .

٤٤ت — يكتفي الجويني هنا بتعريف « المنع » على نحو ما نتبين ويصح أن نشير هنا إلى أن الأصوليين قد أكثروا القول في « المانع » وأقسامه وحكمه فيعرفه الأكثرية بأنه : « وصف يقتضي وجوده معنى ينافي حكمة السبب أو الحكم » ، أي أن المانع نوعان : « مانع سبب » و « مانع حكم » . والأول يقتضي وجوده معنى ينافي حكمة السبب ، كالدَّين باعتباره مانعا من وجوب الزكاة ، إذ أن السبب في وجوب الزكاة هو ملك النصاب ، وحكمة جعل ملك النصاب سببا للوجوب هي أنه قرينة على الغنى ، والدَّين يتضمن معنى الفقر والحاجة وبالتالي فهو ينافي هذه الحكمة . أما الثاني فهو الوصف الذي يقتضي وجوده معنى ينافي الحكم ، كالأبوة تمنع قصاص الابن من الأب ،

. . . .

لأن الأبوة وصف يقتضي وجوده معنى ، هو كون الأب سبباً لوجود ابنه ، وهذا يقتضي ألّا يصير الابن سبباً في عدمه . فالحكم هو القصاص ، وسببه القتل، والأبوة مانع للحكم .

ومن الأصوليين من يخالف هذا الرأي في تعريفه المانع [انظر على سبيل المثال : الإحكام للآمدي ١ / ١٠٠ - وإرشاد الفحول للشوكاني ٧ - والموافقات للشاطبي ١ / ٢٦٥] .

٤٥ ت — « ألستم خير من ركب المطايا وأندى العالمين بطون راح »

من قصيدة عنوانها : « ألستم خير من ركب المطايا » يمدح فيها جَرِيرُ عبد الملك ابن مروان ، مطلعها :

« أتصحُو بل فؤادك غيرُ صاح عَشِيَّة هَمَّ صَحْبُكَ بالرَّواح »

[انظر ديوان جرير ، بيروت صفحة ٧٧] قال الشارح بهامش رقم ١ من صفحة ٧٦ : « كان عبد الملك واجِداً على جرير لأنه لم يكن من أصحاب دعوتهم، فلما سمعه ينشد « أتصحو أم فؤادك غير صاح » شتمه وقال له : « بل فؤادك يا ابن الفاعلة ... » وظلّ غاضباً عليـــه حتى وصل جرير إلى قوله : « ألستم خير من ركب المطايا ... » فسرى عن عبد الملك وقال : « من مدحنا منكم فليمدحنا بمثل هذا أو يسكت » .

وجرير [٣٣ هـ / ٦٤٤ م - ١١٤ هـ / ٧٢٥ م] : هو جرير بن عَطِيَّة الخطفى ، وعطية اسم والده والخطفى لقب جدّه حذيفة بن بدر بن يربوع، وكان يكنى بأبي حزرة وحزرة كبير أولاده . نشأ في اليمامة ، وفيها عاش ودفن ، وكان يعتز بأسرته التي فاخر بها الشعراء .

. . . .

يقول صاحب التقديم لديوانه : « وكان يوازيه فى القدرة الشعرية « الأخطل » و « الفرزدق » غير أن جريركان أجمعهم لفنون الشعر وإن كان فحشا فى هجائه .

وكان يستهل أكثر قصائده المدحية والهجائية بالغزل التقليدي ، ويعتبر شعره وثيقة تاريخية للأيام التى انتصر فيها قومه ، وخذل فيها أعداؤه ، خاصة وأن شعره تصويرى » .

انظر لمزيد من التفاصيل ديوان جرير ، تقديم كرم بستانى - بيروت ١٣٧٩هـ/١٩٦٠م

٤٦ ت — يقول ابن حزم [المتوفى سنة ٤٥٦ هـ / ١٠٦٧ م] فى باب الكلام فى رتبة الجدال وكيفية المناظرة الموجبين إلى معرفة الحقائق :

« إن من حكم الجدال أن لا يكون الاثنان طالبي حقيقة ومريدى بيان. إما أن يكون أحدهما على يقين من أمره ببرهان قاطع ، لا بإيهام نفسه ، ولا بأمر أقنعها به، ويكون الآخر متوهما أنه على حق مثبتاً لنفسه ما لم يحصل له . . . خادعا لنفسه مغالطا لعقله أو مغروراً كالحالم ، لايدرى أنه نائم حتى ينتبه . . . الخ » .

انظر كتاب: «التقريب لحد المنطق والمدخل إليه» تحقيق دكتور إحسان عباس ص ١٨٧ .

٤٧ ت — لقد سبق للجوينى أن عرف « أصول الفقه » فيما قدّم من حدود فى مستهل هذا الكتاب .

غير أنه يصح أن نوضح بعض الشيء المقصود بالفقه والمقصود بأصوله لمن لم يسبق له التعرف على العلمين :

أما الفقه : فهو يعنى من حيث اللغة « الفهم » . ومن حيث الاصطلاح فى عرف

. . . .

علماء الشرع هو : « العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية ، أو هو هذه الأحكام نفسها » ويلاحظ أن الأصوليين قد ذكروا بعض قيود فى تعريف الفقه ، بهدف بيان مايدخل من الأحكام فى علم الفقه وما يخرج منه .

فوصف الأحكام « بالشرعية » يخرج من الفقه الأحكام التى ليس مصدرها الشرع ، بأن عرفت بالعقل أو الحس أو العادة والتجربة ، مثال ذلك : الحكم بأن الكل أعظم من جزئه ، والحكم بأن دواء معينا يفيد فى علاج مرض معين . فهذه أحكام ليست فقها ، لأن الفقه هو الأحكام الشرعية ، أى التى عرفت عن طريق الشرع .

ثم وصف الأحكام « بالعملية » يخرج من الفقه الأحكام الشرعية الاعتقادية ، وبذلك يدخل فى علم الفقه الأحكام المتعلقة بالأفعال : كوجوب الصلاة وحرمة السرقة والقتل ، والأحكام المتعلقة بالأقوال كحرمة السب ، والأحكام المتعلقة بأعمال القلوب كوجوب النية وحرمة الحقد والحسد .

ثم وصف العلم بها بأنه « مكتسب » : يفيد أن الفقه هو الأحكام التى عرفت بطريق الاكتساب : أى البحث والنظر فى الأدلة ، وبذلك لا يعد علم البارى سبحانه وتعالى فقها ، لأنه ليس مكتسبا . وكذلك علم الرسول عليه الصلاة والسلام بالنصوص المنزلة ، ليس فقها ، لأن طريقه الوحى وليس الاجتهاد والنظر .

وقد رأى بعض الأصوليين تطبيق هذا القيد على الأحكام التى علمت من الدين بالضرورة : كوجوب الصلاة والصوم وحرمة الزنا الخ . فقرروا استخراجها من الفقه لأنها لم تعرف بطريق الاجتهاد والنظر ، غير أن أغلب الأصوليين يرون أن هذه الأحكام كغيرها قد علمت بالنظر فى الأدلة الجزئية ، التى أفادت القطع باجتماعها .

. . . .

وأصبح لفظ « فقه » من بعد يشمل الأحكام القطعية والظنية وأطلق لفظ « الفقيه » على العارف بهذه الأحكام ، الملم بالأدلة التى ذكرت بإزائها ، القادر على التخريج والترجيح فى المذهب الذى ينتمى إليه .

ثم منهم من يخرج علم المقلد « من الفقه » لأنه لا يكتسبه من الأدلة التفصيلية وإنما جاز له التقليد لقيام الدليل الإجمالى على جوازه لمن لم يبلغ درجة الاجتهاد والنظر فى الأدلة الشرعية .

أما علم أصول الفقه : فهو العلم الذى يقدم للفقيه المجتهد القواعد والقوانين التى ترسم له طريق الاجتهاد . فالمجتهد لا يسير فى اجتهاده واستنباطه للأحكام وفق مايهوى ويشتهى. والذى يضع هذه القوانين وتلك القواعد: علماء الأصول . والفقيه يأخذ هذه القوانين والقواعد مسلمة عن الأصولى ، ويتقيد بها فى اجتهاده دون أن يناقشها .

وهذه القوانين والقواعد يطلق عليها بعض الأصوليين أدلة إجمالية ، مثل : ـ « الأمر يفيد الوجوب » و « النهى يفيد التحريم » و « تقديم النص على الظاهر » . و « حجته القياس » إلخ . .

والفقيه يلتزم هذه القوانين فى اجتهاده ولا يسعه مخالفة شىء منها ؛ فإذا أراد أن يستنبط حكم شرب النبيذ بالقياس على شرب الخمر فإنه يقول : ـ « النبيذ يقاس على الخمر بعلة الإسكار ، والقياس حجة فى إثبات الحكم فهذا القياس يثبت هذا الحكم .

فعمل الفقيه هو تطبيق قوانين الاجتهاد وقواعد الاستدلال على الأدلة الجزئية فهو يزن الأدلة ويفسرها ، ويحدد نطاق تطبيقها ، ويبين مراتبها ، بأصول الفقه وقوانين الاستنباط ؛ فهو يطبق قاعدة : « النهى يدل على التحريم » على كل نهى ورد فى الكتاب والسنة ، فيحكم بدلالته على تحريم المنهى عنه .

. . . .

ولذلك كان تعريف إمام الحرمين لعلم « أصول الفقه » هو : ـ

« العلم بالأدلة التي ينبني عليها العلم بأحكام أفعال أهل التكليف » .

وهذا يعني أنه لابد من معرفة الأدلة الإجمالية التي تندرج تحتها أدلة جزئية ، وكيفية الاستفادة منها ومعرفة حال المستفيد .

والأمر بالوجوب دليل إجمالي، لأنه يندرج تحته نصوص كثيرة وردت في الكتاب والسنة في صيغة الأمر والنهي مثل : ـ «وقاتلوا في سبيل الله» [من الآية ١٩٠ — ٢] و« أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة . »[من الآية ٤٣— ٢] ومثل:«ولاتقربوا الزنا» من الآية ٣٢ — ١٧ « ولا يغتب بعضكم بعضا » [من الآية ١٢ — ٤٩]

وهذه النصوص أو الأدلة الجزئية ، يدل كل دليل منها على حكم خاص لفعل أو لتصرف بعينه وترتبط بالإجمالي في الأمثلة المذكورة من حيث الوجوب أو التحريم .

وتتم الاستفادة من أدلة الفقه بمعرفة أمور ثلاثة : ـ أولا : شروط الاستدلال بالأدلة الإجمالية كقولنا : شرط العمل بالقياس الاشتراك في العلة ، ثانيا : ـ مراتب هذه الأدلة مثل : وأن رتبة السنة بعد الكتاب : وهـذا مافصله الجويني في فصل « كيفية الحصول على الحكم الشرعي » .

ثالثا : طرق الترجيح بين الأدلة ، وهذا الترجيح يكون عند التعارض . والتعارض لايكون بين الأدلة الإجمالية وإنما يكون بين آحاد أو أفراد هذه الأدلة وهي الأدلة الجزئية ، لأنها تفيد الظن ، والظنون قد تتعارض ، وذلك بخلاف القطعي وقد أفرد الجويني أيضا بابا في الترجيح وهو من الأبواب الأساسية. ويجب على الفقيه

. . . .

أو المجتهد أن يعرف شرائط الاجتهاد، ومايجوز أن يجتهد فيه من الأحكام ومالا يجوز، وحجية الأحكام المجتهد فيها ، وغير ذلك مما يرتبط بمباحث الاجتهاد .

الأمر الذى يجعل موضوع علم أصول الفقه هو : ـ الأدلة الإجمالية ، والمجتهد ، فهذان هما الأمران المبحوث عنهما فى هذا العلم . فقد سبق أن أشرنا إلى أن هذا العلم يبحث عن أحوال الأدلة من حيث كون الكتاب والسنة والإجماع والقياس حجة، ومن حيث كون الأمر يدل على الوجوب ؛ والنهى على التحريم مثلا ، كما يبحث عن أحوال المجتهد ، ببيان شروطه ، ومايجوز له أن يجتهد فيه من الأحكام ، ومن هنا كانت الأحكام الشرعية ليست من موضوع علم الأصول ، وإن كانت تدرس فيه على أنها من مقدماته .

غير أنه من الأصوليين من يجعل الأحكام الشرعية من موضوعات علم الأصول ، فهى تدرس فيه بالأصالة ؛ ومن هنا كان موضوع علم الأصول على هذا الرأى هو الأمور الثلاثة : ـ الأدلة الإجمالية، والأحكام الشرعية والمجتهد ؛ إذ الأدلة الإجمالية تدرس فى علم الأصول باعتبار إفادتها للأحكام ، والأحكام تدرس من حيث ثبوتها بالأدلة، والذى يثبت هذه الأحكام بالأدلة، هو المجتهد. فكانت هذه الثلاثة موضوع العلم.

ويصح أن نبين أولا المقصود بالأدلة الإجمالية : إنها الكتاب، والسنة، والإجماع. والبحث فى هذه الأدلة يكون من جهتين : ـ

الأولى : تعريف هذه الأدلة وتحديدها ، وبيان شرائط صحتها ، وطرق ثبوتها ، ثم أقسامها المختلفة .

الثانية : بيان وجوه دلالة هذه الأدلة على الأحكام ، أو طرق اقتباس الأحكام منها . وذلك بالبحث فى أنواع الدلالات وأقسامها .

. . . .

أما بالنسبة للنقطة الأولى : فالبحث فى أصل الكتاب يكون ببيان حده وماهو منه وماليس منه ، وطريق إثبات الكتاب ، وأنه التواتر فقط ، وبيان مايجوز أن يشتمل عليه الكتاب من حقيقة ومجاز وغيرها .

والبحث فى أصل السنة يكون ببيان حكم أقوال الرسول عليه السلام وأفعاله ، وطرق ثبوت هذه الأقوال والأفعال من تواتر وآحاد ، وطرق روايتها من مسند مرسل ، وصفات رواتها من عدالة وغيرها ، ويتصل بالكتاب والسنة بحث النسخ ، فإنه لايرد إلا عليهما ، والبحث فى أصل الإجماع يكون ببيان حده ودليله وأقسامه.

أما بالنسبة للنقطة الثانية:فقد بيّن الأصوليون أن وجوه الدلالة أو طرقها أربعة: لأن اللفظ إما أن يدل على الحكم من حيث الصيغة . ويدخل فى هذا دلالة الأمر والنهى والعموم والخصوص والمؤول والنص والظاهر ، وغير ذلك من المباحث المتصلة بدلالة اللفظ من حيث الصيغة. وإما أن يدل على الحكم، من حيث المفهوم والفحوى، ويدخل تحت هذا دلالة المفهوم ودليل الخطاب . وإما أن يدل على الحكم من حيث الاقتضاء والضرورة ، وهذا يتضمن دراسة إشارات الألفاظ . وأخيراً فقد يدل اللفظ على الحكم بمعقوله، ويدخل فى هذا باب القياس، فإنه اقتباس للحكم من معقول النص والإجماع ، وذلك مثل قوله عليه الصلاة والسلام : « لا يقضى القاضى وهو غضبان » [ورد الحديث بصيغ أخرى: « ولا تقض بين اثنين وأنت غضبان » أخرجه البخارى أحكام ١٣ ـ ابن حنبل ٥/٥٢ ، ١٨١] فإنه يدل بمعقوله على امتناع القضاء فى حالة الجوع والمرض .

فإذا انتقلنا إلى الأحكام الشرعية وهى الموضوع الثانى فنقول إن « علم الأصول » يتناول الحكم الشرعى من حيث تعريفه وأنواعه ، وأقسام كل نوع ، ثم أركانه وهى الحاكم والمحكوم فيه والمحكوم عليه . ويلاحظ أن تحديد الحكم بأنه خطاب

. . . .

الشارع يظهر منه أنه لامدخل للعقل فى شرع الأحكام ، وأنه لاحكم قبل ورود الشرع ، ودراسة أقسام الحكم وأنواع كل قسم منها تقتضى تعريف الواجب والمحظور والمندوب والمكروه والمباح ، والقضاء والأداء ، والإعادة ، والصحة ، والفساد ، والبطلان والرخصة والعزيمة وغير ذلك من أقسام الأحكام وأنواعها ، والبحث عن الحاكم ببيان أن المشرع هو الله تعالى ، وأنه ليس الرسول ولا المجتهد حق فى التشريع فالرسول مبلغ لحكم الله ، والمجتهد مقتبس لهذا الحكم من أدلته ، فالاجتهاد لاينشىء الحكم الشرعى ، ولكنه يكشف عنه ، ودراسة المحكوم عليه تتعرض لشرط التكليف وموانعه ، ودراسة المحكوم فيه ، وهو فعل المكلف تتناول شروط الفعل الذى يصلح محلا للتكليف .

أما الموضوع الثالث وهو « المجتهد » فإن البحث عن أحواله يكون ببيان صفاته وشروطه ، ومايصلح أن يكون محلا لاجتهاده ، وحكم هذا الاجتهاد ومدى قوة الأحكام الاجتهادية .

ومن هنا نتبين فائدة دراسة علم « الأصول » .

ذلك أنه إذا كان علم أصول الفقه هو : قوانين الاجتهاد وقواعد الاستنباط التى يتوصل بها المجتهد إلى استنباط الأحكام الشرعية من الأدلة الجزئية كانت هذه القوانين وتلك القواعد لازمة لمن بلغ رتبة الاجتهاد ، وتوافرت له أسبابه ، بل إن الفقيه لايبلغ هذه الرتبة إلا إذا توافر لديه العلم بهذه القوانين والقواعد . فالفائدة من دراسة هذا العلم بالنسبة لمن تهيأت له أسباب الاجتهاد . إذن هى قدرته على استنباط الأحكام الشرعية من الأدلة الجزئية .

ودراسة الأصول تفيد أيضا من قصرت همته عن بلوغ هذه الغاية فاكتفى بدراسة فقه إمام من الأئمة . وكان دوره فى هذه الدراسة هو الترجيح والتخريج والدفاع عن

. . . .

المذهب فقط ، فدراسة الأصول بالنسبة له تمكنه من معرفة الأدلة التى اعتمد عليها إمامه فى اجتهاده ، حتى تطمئن نفسه لهذه الأحكام ، كما تمكنه هذه الدراسة من التدليل على مالم يذكره الإمام دليلا منها . كما أن معرفته بأصول الإمام تيسر له الدفاع عن المذهب واستنباط حكم النوازل التى ليس فيها نص للإمام وذلك بالتخريج عن أصوله وقواعده .

كما أن دراسة الأصول تفيد فى المقارنة بين المذاهب الإسلامية، إذ تمكنه من معرفة مناهج الأئمة فى الاستنباط . والقواعد التى كانوا يتقيدون بها فى الاجتهاد ، من عرض أدلة كل مذهب عرضا دقيقا ، كما تساعده على تحديد أوجه الوفاق والخلاف فى المسألة موضوع المقارنة، ثم ترجيح أقوى الآراء دليلا وأدقها نظراً ، وأقربها تحقيقا للمصالح التى قصد بالتشريع تحقيقها .

بعبارة أخرى: إن علم الأصول يبحث عن أدلة الفقه ، أى المصادر التى تستقى منها أحكامه . وطريق ثبوت هذه الأدلة أو المصادر ، ومراتبها فى الاستدلال ، أو قوتها فى الحجية ، ووجوه دلالاتها على الأحكام ، وذلك بتفصيل دلالات العام والخاص والمطلق والمقيد والأمر والنهى ، والمنطوق والمفهوم ، والنص والظاهر ، والعبارة والإشارة ، كما يبحث فى النسخ فيحدده ويبين أنواعه وأقسامه .

وكل هذا من أجل الوقوف على أحكام مايجد من النوازل التى ليس فيها نص حكم شرعى .

والجدل يعين على ضبط هذا الاستنباط للأحكام . ولذا فأهميته كبرى فى مجال أصول الفقه . وهو مايتبين من دراسة النص الذى بين أيدينا لكتاب « الكافية فى الجدل » .

. . . .

٤٨ ت — يلاحظ أن الجوينى يستعمل لفظ « حسية » هنا فى مقابل « شرعية » ويعنى بها : الحجة التى لا تقوم على نص منزّل . والتى يستثنيها الأصولى من الواقع لأن الحجة لابد وأن تكون على أساس مادى ملموس . ومن هنا يمكن أن يكون لفظ « حسية » هنا مرادفا للفظ آخر استعمله فى مقابل الشرعى عند حديثه عن أحكام الحد - وهو « عقلى » خاصة وأن الجوينى كفكر مسلم يحترم الحس كمصدر من مصادر المعرفة ويرى أن الحس والعقل يتعاونان فى التحقق من المعارف ؛ فالعقل يتصيد ما يقدمه الحس من أجل فحصه وتمحيصه . وبالتالى يكون الجوينى قد قصد استعمال لفظ « حسى » ليدل به على ما يشترك العقل فى معرفته على أساس أن الحس هو المصدر الذى يكشف عن « الموجود » فى وجوده الخارجى .

٤٩ ت — يلاحظ أن الإمام الجوينى على مذهب الإمام الشافعى فى الفقه ولذلك فهو لا يقدم القياس على نحو ما فعل أبو حنيفة الذى ذهب إلى تقـديم القياس ، حتى على خبر الآحاد . والإمام الشافعى يمنع الاجتهاد بالرأى إذا لم يكن نص من كتاب أو سنة يقيس عليـه ، فالقول بغير خبر ولا قياس على الخبر غير معتبر . ومن أبرز ما ذكره قوله : « إذ أمر النبى صلى الله عليه وسلم ، بالاجتهاد لا يكون إلا على طلب شىء ، وطلب الشىء لا يكون إلا بدلائل ، والدلائل هى : القياس » .

ولقد انتقد الشافعى القول « بالاستحسان » وله كتاب فى هـذا هو « إبطال الاستحسان » وهو فى هذا يخالف الأحناف . قال الشافعى فى هذا : « كل ما وضعت مع ما أنا ذاكر من حكم الله ، ثم حكم رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ثم حكم جماعة المسلمين دليل على أنه لا يجوز لمن استأهل أن يكون حاكما أو مفتيا أن يحكم ، ولا أن يفتى إلا من جهة خبر لازم ، وذلك : الكتاب ثم السنة ، أو ما قاله أهل العلم

. . . .

لا يختلفون فيه ، أو قياس على بعض هـذا ، ولا يفتى بالاستحسان إذا لم يكن الاستحسان واجبا ، ولا فى واحدة من هذه المعانى » .

فالشافعى إذن يرفض الاستحسان فيما لا نصّ فيه ، حتى لا يكون الأمر فرطاً ، ولا ختلفت الأحكام فى النازلة الواحدة على حسب استحسان كل مفت .

٥٠ ت — من التعليقات التى يجب أن نثبتها هنا ما قاله الجوينى فى كتابه « البرهان فى أصول الفقـه » عن « الأصول » . قال : « اعلم أن معظم الـكلام فى الأصول يتعلق بالألفاظ والمعانى . أما المعانى فستأتى فى كتاب القياس (فى كتاب البرهان) ، وأما الألفاظ فلابد من الاعتناء بها ؛ فإن الشريعة عربية ، ولن يستكمل المرء خلال الاستقلال بالنظر فى الشرع ما لم يكن ريانا من النحو واللغة . ولـكن لما كان هـذا النوع منا مجموعا ينحى ويقصد ، لم يكثر منه الأصوليون مع مسيس الحاجة إليه . وأحالوا مظان الحاجة على ذلك الفن ، واعتنوا فى فنهم بما أغفله أئمة العربية . واشتد اعتناؤهم بذكر ما احتج فيه لإغفال أئمة اللسان وظهور مقصد الشرع . وهـذا كالـكلام فى الأوامر والنواهى والعموم والخصوص ، وقضايا الاستثناء وما يتصل بهذه الأبواب . ولا يذكرون ما ينصه أهل اللسان إلا على قدر الحاجة الماسة التى لا عدول عنها . ونحن نذكر الآن مسائل على شرط هو الترجمة إن شاء الله تعالى . . . » ثم يقول :

« مسألة : اختلف أرباب الأصول فى مأخذ اللغات مذاهب ، ذاهبين إلى أنها توقيف من الله ، وصار صائرون إلى أنها تثبت اصطلاحا وتواطؤا . وذهب الأستاذ أبو إسحاق الأسفراينى فى طائفة من الأصحاب » إلى آخر الـكلام فى هذا الموضوع [انظر صفحة ٢٧ ، ٢٨] .

. . . .

٥١ ت — يلاحظ أن الجوينى يقف لبيان مواقف فكرية منطقية دقيقة إذ يبيّن مثلا أنه إذا ادعى امتناع الحكم بما ادعاه لم يجز له العود إلى المنع ، ودعوى الفساد .

ويبرز سبب ذلك فيقول : « لأنه فرع على ثبوته ووجوده ، وصحته فى نفسه .

ونرى أنه قد حرص على إثبات هذا الترتيب ، وتوكيد ضرورة التمسك به ، إذ يقول : « . . . وبعد القلب لا يجوز العود إلى شىء مما تقدم » .

وينبه إلى ما هو معارضة ، وما هو مناقضة ، وكيف أنه لا يجوز العود إلى المناقضة بعد المعارضة. لأن المعارضة دعوى اشتراك فى الدلالة : « ويجب تقديم دعوى الاشتراك على صرف المعارضة »[ل ٢٣ ش] .

٥٢ ت — يلاحظ أن الجوينى ينبه هنا إلى أن المانع كالهادم،لا يصير إلى البرهان فى تحقيق المنع : إذ البرهان بناء . وهذا يعنى أن لكلٍّ من السائل والمسئول مكانة ، وكنا نذكر أن الجوينى عند بدء حديثه فى « كيفية الحصول على الحكم الشرعى » قد وضح أنه : « لا حجر على المسئول » فيما يختار من طريق ؛ يقصد طريق « الخبر » أو « المعنى » و عطى له مطلق الحرية فى بناء كلامه أى تقديم برهانه ؛ فالمسئول بانٍ وأنه قد بيّن أن السائل هجومى ، هادم .

فلكل منهما دوره كما ذكرنا .

واللجام أو الضابط أثناء عملية التدافع هو: الأصل بالنسبة للشرعيات ، والواقع بالنسبة للعقليات .

ولذلك اعتاد المفكر المسلم ألا يدور فى فضاء المجردات الصرفة التى لا تعتمد سوى المتعقل فقط . على نحو ما عليه الأمر فى فكر عمالقة فلاسفة اليونان .

٥٣ ت — إن الكلام فى أوصاف علل الشرع أمر له أهميته إذ أنه يبين طبيعة

. . . .

مادة « الجدل » فى الأصول ، حيث نفع ، كما يقول الجوينى : على ماهو : « عقلى كله أو حكمى كله » ، و « حكميا بعض العلة الواحدة وعقليا بعضها » كما يثبت أنه قد يكون لغويا كله . . .

[انظر فقرة : ٢٣٥ من النص الذى بين أيدينا] .

ومن هنا تدرج « الدليل » من مرتبة القطع إلى مرتبة الترجيح وهو فى كلّ هذا يؤدى إلى اليقين ، خلافا لما نجده فى المنطق الأرسطى حيث يقتصر اليقين على ماهو قطعى عقليا وهو مايسمى لديه بمنطق البرهان دون الجدل .

ولذلك اختلف الجدل الإسلامى عن الجدل الأرسطى من حيث إن الأول يؤدى إلى اليقين دون الثانى الذى لا يقدم سوى مرتبة الظن .

٥٤ ت — يصرح الجوينى بأنه أكثر من الأمثلة لبيان ضروب المنع .

ويبرر ذلك ببيان أن الممانعة من المواضع التى تعرض المتجادلين إلى كثير من الزلل . يقصد أن المنع أساس العملية الجدلية .

ويقول فى ذلك : « فإنه مقدمة الجدل » [انظر فقرة ٢٤١] .

فمرحلة الممانعة مرحلة مهمة جدًّا فى الجدل . وضبط النفس فى هذه المرحلة يؤدى إلى تحقيق الهدف من الجدل وهو أن يكون صحيحا ، فينتهى الباحث أو المجادل إلى اليقين .

ولذلك نجده يكثر من التنبيه بضرورة تخليص العبارة أثناء الجدل من كل مايمكن أن يشوبها ويبعد بها عن صلب الموضوع .

٥٥ ت — الشافعى : هو محمد بن إدريس الشافعى توفى سنة ٢٠٤ هـ / ٨١٥ م دفن بالمقطم بمقبرة القرشيين — ويقال له إمام مصر . وقد احترمه المصريون وأحبُّوه .

. . . .

قال فيه الإمام ابن حنبل عندما بلغه نبأ موته : « رحمه الله ، كان كالشمس للدنيا ، وكالعافية للناس ، فانظر هل لهذين من خلف أو لهما عوض ؟ » .

كان الشافعى إماما ، خرج كغيره من الأئمة فى سبيل العلم ، ومات شهيداً فى سبيله . وقالت فيه السيدة نفيسة : « رحم الله الشافعى إنه كان يحسن الوضوء » .

[انظر لمزيد من التفاصيل «مناقب الشافعى» للرازى. وأيضا ميزان الاعتدال ١/١٥ للذهبى] .

٥٦ ت — هو أبو إسحاق الأسفراييني [توفى سنة ٤١٨ هـ/١٠٢٩ م] صاحب كتاب « التبصير فى الدين » وهو من كبار الأئمة الذين دافعوا عن العقائد ضد آراء المعتزلة وغيرهم من أهل البدع [انظر طبقات الشافعية الكبرى للسبكى طبعة أولى ج ٣ ص ١١٠] .

٥٧ ت — يهتم الجوينى ببيان دور السائل هنا ، فى تنقية كلام المسئول من كل شائبة حتى يصير سليما من وجوه المنع أجمع : أصلا وفرعا وحكما ؛ فيبيّن أن « للسائل أن يصير إلى منع بعد منع إلى أن يصير الدليـــل سليما من وجوه المنع أجمع . . . » كما يضيف أن له أن يبدأ بالمنع حيث يشاء دون ترتيب أو تفضيل ؛ فله أن يبتدئ بتعليل ما يشاء ؛ لأن الحكم بالتقديم والتأخير ، لا يختلف طبقا لما سبق وذكره فى الحدود » [انظر ص ١٤٣ من النص الذى بين أيدينا] .

ويلاحظ أن الجوينى يرتفع على مستوى المذهب إلى كيفية الدفاع عن المذهب .

٥٨ ت — انظر فقرة رقم ١٤٨ لتبين تعريف العلة — وأيضا فقرة رقم ١٦٢ لمعرفة تعريف « فساد الوضع » ، وذلك فى النص الذى بين أيدينا .

٥٩ ت — بيان هـــذه الوجوه بالدقة التى نلمسها فى عرض الجوينى لها ، تبين

. . . .

مدى تمكنه من علم « الجدل » وتقديره لمختلف الخبرات التي عاناها أو عاناها غيره أثناء سبرهم لأصول هذا العلم . وهذا أمر له أهميته من حيث إبراز حنكة المفكر المسلم وقدرته على استيعاب وعرض أدق المسائل المنطقية في مجالي الفقه وأصوله .

٦٠ ت — يلاحظ أنه يعني هنا تفرقة بين فساد الحكم ، وحقيقة العلة في ذاتها وصحة الحكم المتعلق بها لحقيقتها ويقول في ذلك : « ... لأنه يتعلق بما يصح في نفسه » ثم الجملة غير التفصيل . . . الخ ، وهذه كلها أمور دقيقة تقتضي من العارف بها درجة رفيعة من الصقل العقلي المستنير بنور الأصول الشرعية .

٦١ ت — أبو الحسين القطان : لعله الحسين بن محمد . . . القطان ، صاحب « المطارحات » ذكره الرافعي في « كتاب الغصب » وحكى قوله في المطارحات ، فيما إذا وطىء الغاصب المغصوبة وأحبلها المشتري ثم . . . [انظر : طبقات الشافعية الكبرى للسبكي ج ٣ صفحة ١٦٣ (الطبعة الأولى)] .

٦٢ ت — أبو علي القطبي : يحرص الجويني على بيان خطأ موقف أبي علي ورفيقه أبي الحسين ؛ تحديداً لما يجب أن يكون عليه الأمر الصحيح عند المواجهة في سبيل الوصول إلى الحق .

٦٣ ت — انظر تعليق رقم ٣١ ت .

٦٤ ت — ابن سُريج : لعلّ المقصود هنا : « سريج أبو أمية » مولى عنبسة رأى عليا . قال نوع بن ربيعة : هو خال أبيّ . [انظر مثلا كتاب التاريخ الكبير للإمام البخاري المجلد الرابع ص ٢٠٥] .

٦٥ ت — ابن القاص : هو أحمد بن أبي أحمد الطبري ، الشيخ الإمام أبو العباس ابن القاص إمام عصره ، وصاحب التصانيف المشهورة : التلخيص ، والمفتاح ،

. . . .

وأدب القاضى ، والمواقيت ، وغيرها فى الفقه وأصوله ، وله مصنف فى أصول الفقه والكلام . توفى سنة ٣٣٥ هـ / ٩٤٦ م [انظر طبقات الشافعية الكبرى للسبكى جـ ٢ صفحة ١٠٣ (الطبعة الأولى)] .

٦٦ ت — انظر تعليق رقم ١٣ ت .

ونضيف هنا أن من أوائل المتكلمين الذين تصدوا فى مصنفاتهم لمشكلة نفى الصفات ردًّا على المعتزلة والجهمية الإمام أبو الحسن الأشعرى (المتوفى سنة ٣٢٤ هـ / ٩٣٥ م) ومن قبله تصدى الإمام أحمد بن حنبل (المتوفى سنة ٢٤١ هـ / ٨٥٢ م) لأقوالهم فى الصفات [انظر كتاب « الإبانة عن أصول الديانة » للأشعرى تقديم وتحقيق وتعليق دكتورة فوقية حسين محمود . دار الأنصار ١٣٩٧ هـ / ١٩٧٧ م — ورسالة « الردّ على الجهمية » لابن حنبل ، وهى الرسالة الأولى من كتاب « عقائد السلف » تحقيق دكتور على سامى النشار والأستاذ عمار طالبى . الاسكندرية ١٩٧٠] .

ويلاحظ أن المعتزلة ومن قبلهم الجهمية تناولوا « الصفات » كموضوعات للمعرفة على اعتبار أنها كغيرها من الموضوعات التى تقع تحت الحس والعقل . . وهذا أمر يخالف الصواب لأن « الصفات الإلهية » من الموضوعات التى تفوق مستوى العقل البشرى أى من الموضوعات التى تسمى فى الفكر الإسلامى : « الغيبيات » . وبالتالى لايجب أن يخضعها الباحث لحدود العقل البشرى وإنما يجب أن ينطلق فيها من النص المنزّل .

وقد بيّن ابن حنبل ومن بعده الأشعرى (أبو الحسن) وغيرهما أن تناول الموضوعات الغيبية عامة والصفات خاصة يقتضى تقديم النص على العقل ، لقصور العقل عن إدراك مثل هذه الحقائق .

. . . .

٦٧ ت — انظر تعليق رقم ٦٤ ت .

٦٨ ت — أبو حنيفة : انظر تعليق رقم ٣١ ت .

٦٩ ت — أبو طلحة: قال البخارى : « أبو طلحة عن النبى صلى الله عليه وسلم قال : « كل بناء وبال على صاحبه إلا كذا وكذا ، يعنى مالا بد منه » ، قاله أحمد ابن أبى عتاب عن الأسود بن عامر ، حدثنا شريك عن عبد الملك بن عمير عن أبى طلحة . . . [انظر التاريخ الكبير للبخارى ج ٩ « الكنى » ص ٤٥ كنية رقم ٣٨٥] وقد رجحنا أن يكون هو هذا من بين من لهم كنية « أبو طلحة » لأنه قريب من النبى صلى الله عليه وسلم ، ولأن الجوينى قد استشهد بحديث للنبى صلى الله عليه وسلم قبل ورود ذكر أبى طلحة بسطرين أو ثلاثة . فاعتبرنا أن يكون الجوينى فى موقف الاستشهاد بأقوال الرسول عليه السلام ومن هم قريبون منه .

٧٠ ت — انظر تعليق رقم ٥٦ ت .

٧١ ت — انظر «الأم» للشافعى ـ طبعة ١٣٢١ ـ ١٣٢٥ المطبعة الأميرية ببولاق [المرحوم أحمد بك الحسينى المحامى] .

يلاحظ أن الإمام الجوينى يحرص على بيان موقف الإمام الشافعى فى المسائل التى يرى ضرورة إبراز أسس المذهب فيها .

٧٢ ت — انظر حدّ « المعارضة » فقرة ١٦٨ من النص الذى بين أيدينا .

٧٣ ت — نفس الملاحظة السابقة .

٧٤ — أبو هاشم : أغلب الظن أنه ابن أبى على الجبائى [انظر تعليق ٧٥ ت] وقد تتلمذ على والده وصار من كبار الاعتزال أيضا (توفى سنة ٣٢١ هـ / ٩٣٢ م) وكانت له جولات مع أبى الحسن الأشعرى (المتوفى سنة ٣٢٤ هـ / ٩٣٥ م) قبل

. . . .

خروجه عن الاعتزال إلى مذهب السلف ، وخاصة الإمام أحمد بن حنبل.صرح بذلك الأشعرى نفسه فى مستهل كتاب « الإبانة عن أصول الديانة » (ص ٧٠ سطر ٥ من فقرة ٢٤) والكتاب من تقديم وتحقيق وتعليق دكتورة فوقية حسين محمود ـ القاهرة دار الأنصار ١٣٩٧ ـ ١٩٧٧ م) .

٧٥ ت — الجبائى : هو أبو على بن عبد الوهاب بن سالم ، ولد فى جبّا فى الخورستان سنة ٢٣٥ هـ / ٨٤٨ م . وتوفى سنة ٣٠٣ هـ / ٩١٨ م وهو من كبار رجال الاعتزال . له عدة مصنفات منها : « كتاب فى الأصول » و « كتاب فى نقد ابن الراوندى الملحد » [انظر لمزيد من التفاصيل : تاريخ بغداد ج ٦ ص ٩٧ (القاهرة ١٩٣١ م) وكتاب « التنبيه » الملطى ص ٣٢] .

٧٦ ت — الكعبى : هو أبو القسم عبد الله بن أحمد بن محمود البلخى الكعبى [المتوفى سنة ٣١٩ هـ / ٩٣٠ م] وقد أخذ الكعبى الاعتزال عن أبى الحسين الخياط. ومن مصنفاته : « عيون المسائل » ، وله كتاب فى التفسير و « مقالات أبى القاسم » [انظر لمزيد من التفاصيل كتاب : فرق وطبقات المعتزلة تأليف القاضى عبد الجبار ابن أحمد الهمذانى ـ تحقيق وتعليق دكتور على سامى النشار والسيد عصام الدين محمد على ـ مصر ١٩٧٢ م .

٧٧ ت — الدهرى من فرقة « الدهرية » وهى فرقة من الكفار ذهبوا إلى قدم الدهر واستناد الحوادث إلى الدهر ـ وقد أخبر الله سبحانه وتعالى عنهم بقوله تعالى : ﴿ إن هى إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر ﴾ [من الآية ٢٤/٤٥]

ويترتب على اعتقادهم فى أبدية الدهر أنهم تركوا العبادات لأنها لاتفيد ، لأن اعتقادهم هذا يؤدى إلى أن الدهر بما يقضيه مجبول من حيث الفطرة على ماهو الواقع

. . . .

فيه . يقول التهانوى شرحا لمقصود هذه الفرقة : « فما ثمّ إلا أرحام تدفع، وأرض تبلع وسماء تقلع ، وسحاب تقشع ، وهواء تقمع » . ويقول عنهم : « ويسمون بالملاحدة » [انظر لمزيد من التفاصيل كتاب « كشاف اصطلاحات الفنون » للتهانوى ـ المجلد الأول صفحة ٤٨٠ طبعة كلكته سنة ١٨٦٢ م] .

٧٨ ت — الترجيح : انظر فقرة رقم ١٦٩ من النص الذى بين أيدينا .

٧٩ ت — هو على بن أبى طالب رضى الله عنه وهو رابع الخلفاء الراشدين .

٨٠ ت — هو عبد الله بن أبى قحافة أبو بكر الصديق رضى الله عنه وهو عتيق ابن عثمان بن عامر بن عمرو بن كعب بن سعد بن تيم بن مرة بن كعب بن لؤى (بن غالب) القرشى التيمى وهو أول الخلفاء الراشدين . مات بعد النبى صلى الله عليه وسلم بسنتين وأشهر [انظر كتاب التاريخ الكبير : للبخارى (المتوفى ٢٥٦ هـ / ٨٦٧ م) المجلد الخامس صفحة ١ ترجمة رقم ١ طبعة الهند سنة ١٣٧٧ هـ / ١٩٥٧ م] .

٨١ ت — هو أبو موسى الأشعرى : جدّ أبى الحسن الأشعرى . وقد جاء من اليمن مع رهط من اليمنيين ليدخلوا فى دين الإسلام بين يدى الرسول عليه الصلاة والسلام [انظر كتاب « تبيين كذب المفترى » لابن عساكر ص٤٦] وأبو موسى الأشعرى من الذين كتبوا صحفا فى الحديث أيام النبى صلى الله عليه وسلم . وتعرف بصحيفة أبى موسى الأشعرى . وهى مخطوطة بمكتبة شهيد على بتركيا [انظر ص ٢٢٣ من كتاب « بحوث فى تاريخ السنة المشرفة » للدكتور أكرم ضياء العُمَرى (من مطبوعات جامعة بغداد ١٣٩٥ هـ / ١٩٧٥ م] .

٨٢ ت — هو : ربيح بن عبد الرحمن بن أبى سعيد الخُدْرى الأنصارى المدنى روى عنه كثير بن زيد ، وعبد العزيز بن محمد ، ويقول البخارى : أراه أخا سعيد

. . . .

[انظر ترجمة رقم ١١٢٠ ص ٢٩ من كتاب التاريخ الكبير للبخارى المتوفى سنة ٢٥٦ هـ / ٨٦٩ م] وورد فى طبقات ابن سعد [جـ ٥ ص ١٩٧] ما يلى : « فولد عبد الرحمن بن أبى سعيد عبد الله وسعيداً وهو ربيح ، يعنى أن اسمه سعيد ، وربيح لقب [انظر أيضا هامش ٣ من صفحة ٣٣١ من صفحة ٣٣١ من المجلد الثالث لكتاب التاريخ الكبير للبخارى] .

٨٣ ت — زيد : لعله زيد بن طلحة التيمى والد يعقوب ، سمع ابن عباس ، روى عنه سعيد المقبرى والثورى وأبو عقبة الفروى ـ مدنى نسبه « الحميدى » [انظر كتاب التاريخ الكبير للإمام البخارى مجلد ٣ ص ٣٩٨] .

٨٤ ت — هو سعيد بن زيد بن عمرو بن نفيل أبو الأعور القرشى، ثم العدوى . قال الإمام البخارى: « إنه قدم من الشام بعد ما انصرف النبى صلى الله عليه وسلم من « بدر » فضرب له الرسول صلى الله عليه وسلم بسهمه (قاله أبو نعيم) حدثنا عبدالسلام عن يزيد بن أبى زياد عن يزيد بن يحنس عن سعيد بن زيد أن النبى صلى الله عليه وسلم خرج ، وهو محتضن الحسن والحسين ، قال : اللهم إنى أحبه ، فأحبه ـ وقال المكى : حدثنا الجعيد عن عائشة بنت سعد : إذن سعد بسعيد وذلك بالعقيق » . وتوفى سنة ٥٨ هـ / ٦٦٩ م . [انظر كتاب التاريخ الكبير مجلد ٣ صفحة ٤٥٢ ، ٤٥٣ ، وأيضا: الطبقات الكبرى ، لابن سعد جـ ٣ صفحة ٢٧٩ / .

٨٥ ت — انظر تعليق رقم ٥٥ ت .

٨٦ ت — انظر تعليق رقم ٣١ ت .

٨٧ ت — مالك : هو مالك بن أنس فقيه المدينة العظيم توفى (١٧٩ / هـ) ومما هو مشهور عنه أنه لم يرو عن أحد من الكوفيين سوى عبد الله بن إدريس

. . . .

الذى كان على مذهبه . وكان يقول فى ذلك : كالم يرو أولونا عن أوليهم كذلك لا يروى آخرونا عن آخريهم [انظر لمزيد من التفاصيل : الكامل : لابن عدى ج ١ / ٣ أ]

٨٨ ت — أصبحيا : انظر تعليق رقم ٨٧ ت .

٨٩ ت — ذى أصبح : انظر تعليق رقم ٨٧ ت .

٩٠ ت — بنو تميم : انظر تعليق رقم ٣١ ت .

٩١ ت — النخعى: هو الحسن بن على يكنى « أبو على » [انظر ص ٨٤ من ج ٧ من كتاب « لسان الميزان » لابن حجر العسقلانى] .

٩٢ ت — ابن حنبل : هو أحمد بن حنبل يكنى : أبا عبد الله ، وهو صاحب المحنة وهو أحد الأئمة الأربعة (توفى سنة ٢٤١ هـ / ٨٥٢ م) كثير الحديث وله عدة مصنفات منها : « المسند » و « الرد على الجهمية » رسالة نشرت فى كتاب « عقائد السلف » تحقيق د . على سامى النشار وعمار طالبى الإسكندرية ١٩٧٢ .

ويصح أن نثبت هنا أن مسند أحمد يضم مايقرب من الأربعين ألف حديث منها عشرة آلاف حديث مكررة ، وقد انتقاها من سبعمائة وخمسين ألف حديث . ويلاحظ أنه يراعى نظام الطبقات فى تسلسل الصحابة الذين يسند إليهم الحديث .

٩٣ ت — الأوزاعى: قال عبد الرحمن بن مهدى عن الأوزاعى: « إن الأوزاعى إمام فى السنة » .

٩٤ ت — مكحول : هو مكحول الشامى ابن شهراب بن شاذل الهذلى (أبو عبد الله) وهو فقيه ، محدث ، حافظ ، أصله من فارس وولد بكابل ، وتفقه ، ورحل فى طلب الحديث إلى العراق ، فالمدينة وطاف كثيراً من البلدان ، واستقر

. . . .

بدمشق وتوفى بها ١١٦ هـ / ٧٣٤ م - من آثاره : السنن فى الفقه ، والمسائل فى الفقه [انظر الفهرست لابن النديم جـ ١ / ٢٢٧ وأيضا: الأعلام للزركلى جـ ١ ص٢٢٧] .

٩٥ ت — انظر هنا تعليق رقم ٧١ من النص الذى بين أيدينا .

٩٦ ت — طلق بن على : من أوائل المحدثين وقد حرص الجوينى على إثبات ما كان من أهل الحديث فيما يتعلق بما ذكره عن « مسّ الذكر » . وتقديم حديث أبى هريرة على حديثه لتأخر أبى هريرة فى الإسلام عن طلق فيه .

٩٧ ت — أبو هريرة: قدم على النبى صلى الله عليه وسلم، مهاجراً سنة: سبع هجرية روى فأكثر الرواية عن النبى صلى الله عليه وسلم ، وأكثر التابعون الرواية عنه ومنه سعيد بن المسيب صهره - توفى سنة ٥٨ هـ / ٦٦٩ م .

٩٨ ت — قال الإمام الجوينى فى كتابه « البرهان فى أصول الفقه » :

« إذا تعارض خبران نصان نقلهما الآحاد واستوى الرواة فى الصفات المرعية فى حصول الثقة ، ولكن كان أحدهما أكثر رواةً ، فالذى ذهب إليه الأكثرون الترجيح بكثرة العدد ، وهذا الذى ذكروه مما اختلف الفقهاء فيه . فذهب معظم أصحاب مالك وشرذمة من أصحاب الشافعى إلى أن البينة المختصة بمزيد العدد فى الشهود مقدمة على البينة التى تعارضها ، والمسألة على الجملة مظنونة وللاجتهاد فيها مجال . ثم معظم قواعد الشهادات منوطة بالتعبدات والروايات مدار أصولها وتفاصيلها على الثقة المحضة ، ولهذا لاتعتبر فيها الحرية والعدد فى أصول الفقه وكثرة الروايات توجب مزيداً فى غلبة الظن .

وقد قال القاضى رحمه الله تعالى : تقديم الخبر على الخبر بكثرة الرواة ، لا أراه

. . . .

قاطعا ، وإنما أراه من مسائل الاجتهاد . والوجه في هذا عندنا أن المجتهدين إذا لم يجدوا متمسكا إلا الخبر ، وتعارض في الواقعة خبران واستوى الرواة في العدالة والثقة ، وانفرد بنقل أحداهما واحد ، وروى الآخر جمعٌ ؛ فيجب العمل بالخبر الذي رواه الجمع . وهذا مقطوع به ، فإنا على قطع نعلم أن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ، لو تعارض لهم خبران ، كما وصفنا ، والواقعة في محل لاتقدير للقياس فيه ، ولا مضطرب للرأى ، لما كانوا يعطلون الواقعة ، بل كانوا يرون التعلق بما رواه الجمع ، فأما إذا كان في المسألة قياس وخبران متعارضان ، كثرت رواة أحدهما فالمسألة الآن ظنية ، فإن الخبر الذي نقله الواحد يضعف بالخبر الذي يعارضه ، فيبعد أن يستقل دليلا والذى يقتضيه هذا المسلك النزول عنهما ، والتمسك بالقياس ، ترجيح القياس الذي يقصده الخبر الذي يرويه الجمع ، ولو تجرد القياس في الجانب الآخر ، وهو متمسك الخبر الذي يرويه الجمع . ويعدلون عن القياس كدأبهم في تعظيم الخبر وتقديمه . ولسنا على قطع في ذلك ؛ فإنا لانثبت أصول الشريعة إلا بمستند قطعي ، فما قطعنا به أثبتناه ، وما غلب على ظننا ترددنا فيه ، وألحقناه بالمظنونات ، فآل حاصل القول إلى أن الخبر وإن رواه جمع من الثقاة ، إذا عارضه خبر نقله عدل واحد ، فيسقط ما رواه الجمع عن رتب الأدلة المقطوع بها . فإن عدمنا مأخذاً سواهما ، كان معلقا بالأرجح تعلق من لايجد مضطربا سوى الترجيح ، ومحض الترجيح لايتعلق به عند فقد الأدلة كما سيأتى شرحه إن شاء الله تعالى » [انظر ص ٣٤٦ من المخطوط] .

ثم يواصل كلامه فيقول :

« فأما إذا وجدنا القياس موافقا للخبر الذي نقله الواحد ؛ فالمسألة ظنية أيضا ، وإن كان القياس في جانب الخبر الذي رواه الجمع . فهذه جوامع القول في ذلك .

. . . .

وقد ذكرنا في تعارض الخبرين إذا تطرق إلى أحدهما إمكان النسخ من الجهات التي ذكرناها ، فإن الوجه النزول عنهما والتمسك بالأقيسة إذا وجدناها ، ولم يرد في ذلك تغليب ظن ، والسبب فيه أنا ظننا ظنا غالبا بالصحابة رضي الله عنهم،اعتبار الترجيح بالثقة والعدد ، ورددنا القول ، ولم يسنح لنا مثل ذلك فيما يتطرق إليه النسخ إمكانا إذ تبينا من تفحصهم عن أسباب الثقة ما يغلب على الظن الترجيح بها،وتقديم الأخبار على الأقيسة تعظيما لها إذا رجع الأمر إلى التفاوت في الثقة ، فإن ظهر لنا ظن غير ما في وقائع . . . إلى آخر المسألة » وبهذا يتبيّن منتهى المراد [انظر صفحة ٣٤٧ من المخطوط].

٩٩ ت — ويثبت الجويني رأى الشافعي فيقول :

وقال الشافعي رحمه الله : لا نظر إلى الأعمال والأقضية إذا لم يتفق عليها أهل الإجماع . والتعلق بالخبر أولى ، ونحن نذكر ما تمسك به الشافعي ثم نذكر بعده المختار عندنا .

قال الشافعي : الحجة في الخبر ، وما نقل من عمل على خلافه ، فهو منقول عن أقوالهم ، وليست أقوالهم حجة ، ولا معنى لترك الحجة لما ليس بحجة ويمكن أن يعبر عن هذا فيقال : والعاملون بخلاف الخبر محجوجون به ، ولا يقوم قول محجوج بحجة على حجة ، وقال الشافعي في بعض مجاري كلامه : لو عارضت العاملين بخلاف الخبر لما حججهم ، وجادلهم العين ، ولا يتعين ذلك بانقراضهم ، وقد يقول : لو وجدت قياسا يخالف أقضية أقوام من الأئمة لتمسكت به . . والخبر مقدم على القياس ، فإذا قدمت القياس على قولهم ، فكيف أترك الخبر المقدم على القياس بقولهم . وقال رضي الله عنه : إن كان تقديم أقضية الصحابة لتحسين الظن بهم ، ولا تجب لهم العصمة،فتحسين الظن بخبر الشارع المعصوم [انظر آخر صفحة ٣٤٨ ، صفحة ٣٤٩ من المخطوط] .

. . . .

ثم يقول :

« والرأى الحق عندنا يوضحه تقسيم فنقول: إن تحققنا بلوغ الخبر نصًّا لا يتطرق إليه تأويل ، ثم ألفيناهم يقضون بخلافه مع ذكره ، والعلم به ، فلسنا نرى التعلق بالخبر، إذ لا يحمل لترك العمل بالخبر إلا الاستهانة والإضراب، وترك المبالاة، أو العلم بكونه منسوخا ، وليس بين هذين التقديرين لاحتمال ثالث بحال ؛ فقد أجمع المسلمون قاطبة على وجوب اعتقاد تبرئتهم عن القسم الأول ؛ فيتعين حمل علمهم مع الذكر والإحاطة بالخبر على العلم بورود النسخ ، وليس ذكرنا تقديما لأقضيتهم على الخبر وإنما هو استمساك بالإجماع على وجوب حمل عملهم على وجه يمكن من الصواب ، وكان تعلقنا بالإجماع فى معارضة الحديث . . . إلى آخر النص [انظر صفحة ٣٤٩ من المخطوط] .

١٠٠ ت — ابن عمر : لعله العاصى بن عمر الطفاوى . ورد فى « التاريخ الكبير » أنه سمع عمته ، وروى عنه تمام بن بزيغ ، وهو ثقة صدوق ، ورد ذكره فى ترجمة تمام ابن بزيغ أبوسهل السعدى على أن هذا الأخير سمع منه [انظر التاريخ الكبير للإمام البخارى مجلد ٧ ص ٩٢ ترجمة رقم ٤١١ — وأيضا مجلد ٢ ص ١٥٧ ترجمة رقم ٢٠٤٧ من نفس الكتاب] .

١٠١ ت — عبد الله بن عمر بن العاص : هو عبد الله بن عمر القرشى ، سمع سعيد ابن عمرو بن سعيد ، سمع منه يحيى بن أبى بكير، وهو من ولد سعيد بن العاص الشامى [انظر كتاب التاريخ الكبير للإمام البخارى . مجلد ٥ صفحة ١٤٥ ترجمة رقم ٤٣٨].

١٠٢ ت — انظر تعليق رقم ٩٧ ت .

١٠٣ ت — جابر : لعله جابر بن زيد أبو الشعثاء الأزدى اليُحْمدى الجوفى من ناحية عمان — والجوفى نسبة إلى الجوف وهو موضع بعمان — مات سنة ٩٣ هـ/٧٠٤م.

. . . .

نزل البصرة مع رهط من أهله . قال عنه سفيان : إنه ما سمع أحداً قط أعلم من جابر ابن زيد [انظر لمزيد من التفاصيل كتاب التاريخ الكبير المجلد الثانى ص ٢٠٤] .

١٠٤ ت — أبو أيوب الأنصارى: وقفنا على أيوب بن بشير الأنصارى المعاوى المدينى ، ويقال كنيته أبو سليمان الأوسى ، ويقال العجلى ؛ وقد حدّث الأنصارى عن عبّاد بن عبد الله بن الزبير عن عائشة رضى الله عنها أن النبى صلى الله عليه وسلم قال وقد اشتد وجعه : أهريقوا علىّ من سبع قرب . . . الخ [انظر كتاب التاريخ الكبير المجلد الأول ص ٤٠٧ ، ٤٠٨] .

١٠٥ ت — عائشة : هى عائشة بنت الصديق زوجة النبى عليه الصلاة والسلام [انظر لمزيد من التفاصيل سيرة ابن هشام] .

١٠٦ ت — يزيد بن خالد : وهو ابن يزيد بن عبدالله بن موهب، ورد فى كتاب « التاريخ الكبير » حدثنا أبو العباس قال حدثنا محمد بن يحيى حدثنا يزيد بن خالد ابن موهب الرملى عن المفضل بن فضالة ، فهو إذاً من المحدثين الثقة [انظر جـ ٨ ص ٣٣٠ ترجمة رقم ٣٢٠١ من المرجع المذكور آنفا] .

١٠٧ ت — أم حبيبة : هى من المحدثات الثقة [انظر لمزيد من التفاصيل كتاب أسد الغابة] .

١٠٨ ت — أبو أمامة : لعله أبو أمامة بن ثعلبة الحارثى الأنصارى ، ورد فى كتاب « التاريخ الكبير » للإمام البخارى أنه قال « إن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : البذاذة من الإيمان . . . » الخ [انظر لمزيد من التفاصيل مجلد ٩ ص ٣ من المرجع المذكور آنفا] .

١٠٩ ت — انظر تعليق رقم ٩٦ ت .

. . . .

١١٠ ت — انظر تعليق رقم ٧١ من النص الذى بين أيدينا .

١١١ ت — عبادة : هو عبادة بين زياد الأسدى ، روى عن قيس بن الربيع وغيره وعنه أبو حصين الوادعى ، ومطين وجماعة . مات بالكوفة سنة ٢٣١ هـ / ٨٤٢م ، وبعضهم سماه « عبادا » . [انظر : « لسان الميزان » لابن حجر العسقلانى جـ٣ ص ٢٣٥] .

١١٢ ت — أسامة : هو أسامة بن زيد بن حارثة بن شراحيل بن كعب بن عبد العزى أبو زيد المدنى مولى النبى صلى الله عليه وسلم .

ويقال إنه من كلب من اليمن . [انظر لمزيد من التفاصيل التاريخ الكبير للبخارى جـ ٢ ص ٢٠] .

١١٣ ت — عمر : هو ثانى الخلفاء الراشدين : عمر بن الخطاب .

١١٤ ت — عثمان : هو ثالث الخلفاء الراشدين : عثمان بن عفان .

١١٥ ت — انظر تعليق رقم ٩٧ ت .

١١٦ ت — انظر تعليق رقم ٨٢ ت .

١١٧ ت — انظر تعليق ١١٢ ت .

١١٨ ت — الأعور : ورد فى النص أنه حارث الأعور - ولعله حارثة - وليس حارث.وقد ذكر ابن حجر ثلاثة باسم حارثة ، أحدهم : تابعى وهو حارثة بن عدىّ والثانى : حارثة بن ثور،ذكره الطوسى فى رجال الشيعة ، والثالث: حارثة بن أبى عمر وهما مجهولان . ولعل المقصود هنا هو التابعى ، وإن كان لم يرد فى اسمه « الأعور » [لسان الميزان لابن حجر جـ ٢ ص ١٦١] .

١١٩ ت — أبو رافع : مولى النبى صلى الله عليه وسلم، كتب صحيفة فى الحديث،

. . . .

وفيها استفتاح الصلاة . [انظر لمزيد من التفاصيل كتاب « الكفاية » صفحة ٣٣٠ للخطيب] .

١٢٠ ت — يقدم الجوينى رواية أبى رافع على رواية ابن عباس مما يرجح أن يكون ابن عباس هذا المذكور فى النص ليس : عبد الله بن عباس المفسر الكبير وشيخ المفسرين فى فقه الكتاب الكريم والسنة النبوية الشريفة .

١٢١ ت — شعبة : هو شعبة بن الحجاج مات بعد سنة ١٤٥ هـ / ٦٥٦ م وكان يلقب بأمير « المؤمنين فى الحديث » .

١٢٢ ت — هشام ، لعله هشام بن عروة الذى كان من رواة الحديث .

١٢٣ ت — انظر تعليق رقم ٨٤ ت .

١٢٤ ت — نافع : هو عمر بن نافع مولى عبد الله بن عمر بن الخطاب رضى الله عنه القرشى العدوى ، المدينى . وهو من الحفظة .

انظر التاريخ الكبير للبخارى [ت ٢٥٦ هـ / ٨٦٧ م] مجلد ٦ ص ١٩٩ ، ٢٠٠

١٢٥ ت — انظر تعليق رقم ١٠٠ ت .

١٢٦ ت — عكرمة : كان مولى ابن عباس ، وعنده علمه ، قدم البصرة فأحاط به المحدثون العلماء وكان يجلس دائما ليحدث الناس بما حمله من علم .

١٢٧ ت — انظر تعليق رقم ١٢٠ ت .

١٢٨ ت — ميمونة : هى ميمونة بنت الحارث ـ خالة عبد الله بن عباس .

١٢٩ ت — انظر تعليق رقم ١١٩ ت .

١٣٠ ت — انظر تعليق رقم ١٢٠ ت .

١٣١ ت — انظر تعليق رقم ١٠٥ ت .

١٣٢ ت — انظر تعليق رقم ٧٩ ت .

. . . .

١٣٣ ت — انظر تعليق رقم ١٠٠ ت .

١٣٤ ت — انظر تعليق ١٠٣ ت فى الكتاب الذى بين أيدينا . ويمكن أن يكون جابر بن سعد الأنصارى (توفى سنة ٧٨ هـ / ٦٨٩ م) وله صحيفة كتبها فى الحديث [انظر لمزيد من التفاصيل : طبقات ابن سعد جـ ٥ ص ٦٧ ، وتذكرة الحفاظ للذهبى جـ ١ ص ٤٣] .

وإن كان الأرجح أن يكون جابر بن عبد الله ، الذى أثر عنه أنه قال : « ما منا إلا من مالت به الدنيا ، ومال بها ، ما خلا عمر وابنه » .

١٣٥ ت — بريرة : هى بُرَيْرَة مولاة عائشة بنت أبى بكر رضى الله عنها . قال عبد الملك بن مروان : كنت أجالس بريرة بالمدينة فكانت تقول لى : يا عبدالملك إنى أرى فيك خصالا ، وإنك لخليق أن تلى هذا الأمر ، فإن وليته ، فاحذر الدماء ، فإنى سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : « إن الرجل ليدفع عن باب الجنة بعد أن ينظر إليها بملء محجمه من دم يريقه من مسلم بغير حقٍّ [انظر لمزيد من التفاصيل : الاستيعاب لابن عبد البر ، وأسد الغابة لابن الأثير] .

١٣٦ ت — انظر تعليق رقم ١٠٠ ت .

١٣٧ ت — يزيد : هو يزيد بن أبى زياد ، ورد اسم يزيد بن زياد فى « لسان الميزان » للتعريف بثلاثة من المحدثين الضعفاء [انظر : لسان الميزان لابن حجر جـ ٦ صفحة ٢٨٧] .

١٣٨ ت — أبو ليلى : اسمه يسار بن بلال بن بليل بن أحيحة بن الجلاح بن الحريش بن حجبا بن كلفة بن عوف بنى عمرو بن عوف من الأوس ، ويكنى عبدالرحمن ابن عيسى أدرك عشرين ومائة من الأنصار من أصحاب النبى صلى الله عليه وسلم

. . . .

[انظر الطبقات الكبرى لابن سعد ج ٧ ص ٢٤٨] .

١٣٩ ت — ابن عازب : هو البراء بن عازب أبو عمارة الأنصارى الحارثى ، نزل الكوفة ، غزا مع النبى صلى الله عليه وسلم خمس عشرة غزوة [انظر التاريخ الكبير للبخارى ج ٢ ص ١١٧] .

١٤٠ ت — سفيان : هو أبو عبدالله سفيان بن سعيد الثورى توفى سنة ١٦١ هـ / ٧٧٣ م ، وهو من الحفظة المحدثين [انظر شذرات الذهب لابن العماد ج ١ ص ٢٥٠].

١٤١ ت — أبو زياد : انظر : يزيد بن أبى زياد ، تعليق رقم ١٣٧ ت .

١٤٢ ت — انظر تعليق رقم ٨٧ ت .

١٤٣ ت — انظر تعليق رقم ١٠٥ ت .

١٤٤ ت — انظر تعليق رقم ١٢٠ ت .

١٤٥ ت — سعيد بن المسيب : تلميذ زيد بن ثابت وصهر أبى هريرة ، وهو يلقب بـ « سيد التابعين » ، وكان يقال: « سعيد راوية عمر » كما كان يقال :« لم يكن أعلم بقضاء رسول الله وصاحبيه من سعيد بن المسيب وسليمان بن يسار » [توفى سنة ٩٣ هـ / ٧٠٤ م] .

١٤٦ ت — عبد الرحمن بن عوف : كان من أكرم المسلمين وأعظمهم تقوى ، وقد تولى إدارة المداولات بين الحاضرين بالمجالس فى ذلك الحين ، أى أيام انشغال المسلمين بالاشتباك مع فارس والروم .

١٤٧ ت — انظر تعليق رقم ٨٢ ت .

١٤٨ ت — هو ابن هشام الزهرى : اشتهر بالجود والتقوى وتوفى سنة ١٢٥ هـ / ٧٣٦ م ويذكر أنه لما ولى الخلافة هشام بن عبد الملك ، أراد أن يمتحن الزهرى ،

. . . .

فسأله فى أواخر عمره أن يملى ، فدعا كاتبا فأملى عليه أربعمائة حديث ، ثم دعاه بعد شهر فقال له : إن ذلك الكتاب ضاع ، فدعا بكاتب ، فأملاها عليه ، كما أمليت قبل لم يخرم منها حرفا .

ولذلك أشار عبد الملك على الزهرى بجمع أحاديث الأنصار فى المدينة .

[انظر لمزيد من التفاصيل طبقات الفقهاء : لأبى إسحاق الشيرازى ـ طبعة بغداد ـ المكتبة العصرية] .

١٤٩ ت — بشر بن نهيك : يثبت الإمام الجوينى أنه من الرواة عن أبى هريرة ولم يرد اسمه بين المجروحين طبقا لما وقع بين أيدينا من المراجع .

١٥٠ ت – انظر تعليق ٩٧ ت .

١٥١ ت — هو قتادة بن النعمان ، قال الشافعى رحمه الله فى « الأم » إن قتادة ابن النعمان وقع بقريش فكأنه نال منهم ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « مهلا يا قتادة لا تشتم قريشا فإنك لعلك ترى منها رجالا ، أو يأتى منها رجال ، تحتقر عملك مع أعمالهم ، وفعلك مع أفعالهم ، وتغبطهم إذا رأيتهم ـ لولا أن تطغى قريش لأخبرتها بالذى لها عند الله » .

١٥٢ ت — هو همام بن منبه جمع الحديث وله صحيفة وهى المسماة بـ « الصحيحة » .

١٥٣ ت — انظر تعليق رقم ١٢١ ت .

١٥٤ ت — أبىّ بن كعب : من المحدثين الموثوق فيهم حتى إن أهل العلم قدّموا روايته على حديث حذيفة . كما هو وارد فى النص . [انظر فقرة رقم ٦٧٤ من النص المطبوع الذى بين أيدينا] .

١٥٥ ت — أبو واقد الليثى : تفسر الملاحظة السابقة .

. . . .

١٥٦ ت ــ هو حذيفة بن اليمان ، يؤثر عنه أنه قال : « لا يقضى على الناس إلا ثلاثة : أمير ـ أو مأمور ـ أو رجل عرف الناسخ والمنسوخ . والرابع متكلف أحمق .

١٥٧ ت ــ هو عبد الله بن دينار البهرانى الأسدى . [انظر : لسان الميزان لابن حجر العسقلانى طبعة بيروت ١٩٧١ جـ ٧ ص ٢٦١] .

١٥٨ ت ــ انظر تعليق رقم ١١٣ ت .

١٥٩ ت ــ انظر تعليق رقم ٨٢ ت .

١٦٠ ت ــ « مورِّثة مالا ، وفى الحمد رفعة

لما ضاع فيها من قروء نسائكا »

ورد البيت فى قصيدة للأعشى عنوانها : « لم يسع سعْيك ماجدٌ » قالها فى مدح هوذة بن على الحنفى ـ مطلعها :

« أتشفيك « ريّا » أم تُركتَ بِدَائكا وكانت قتولًا للرجال كذلكا »

[انظر ديوان الأعشى حققه وقدم له : المحامى : فوزى عطوى (الشركة اللبنانية للكتاب)] .

والأعشى هو ميمون بن قيس بن جندل ، لم يعرف باسم « الأعشى » وحسب ، وإنما لقب أيضا : بـ «صنّاجة العرب» نظراً لجودة شعره ، وسموه « أبا بصير » تيمناً ، كذلك عرف أبو « قيس بن جندل » باسم : « قتيل الجوع » ؛ لأنه دخل غاراً يستظل فيه من الحرّ ، فوقعت من الجبل صخرة عظيمة سدّت الغار ، فمات فى الغار جوعاً وفى ذلك قال جِهنّامُ أحد أبناء عمّه يهجو الأعشى ، ويذكر أباه :

أبوكَ قتيلُ الجوع ، وقيس بن جَنْدلِ وخالُك عبدٌ من « خُماعَةَ « راضِعُ »

. . . .

١٦١ ت — الأصم : هو أبو بكر بن كيسان المعتزلى . [انظر « لسان الميزان » للعسقلانى جـ٧ ص ١٦٣ بيروت ١٩٧١ م] . ويلاحظ أن إمام الحرمين يحرص على إثبات هذه الأقوال المعتزلية، وبيان ما يمكن أن تؤدى إليه من مواقف فكرية مارقة. وإن كانت تبدو لهم فى ظاهرها متسقة مع نفسها منطقيا، غير أنه اتساق ترتب على فساد الأصول الأولى التى تمثل الإطار أو النسق الفكرى المسبّق الذى انطلق منه « الأصم ».

١٦٢ ت — انظر تعليق رقم ٦٤ ت .

١٦٣ ت — « عند الرهان يعرف المضمار ويعرف السابق والخوّار »

هـذا رجز اختاره الجوينى ليرمىَ به الخصم فى وجهه فيعى ما لم يستطع وعيه من واقع النقاش والجدل إذ كثيراً ما يكون للشعر والرجز وقعهما ، خاصة على نفوس العرب ، وهم من أهل الشعر والرجز ، فى إظهار المعانى المطلوب فهمها ووعيها .

١٦٤ ت —

« فيالها من علة ما كان أضعفها قد صيّرتك أبا شبل من الناس »

هذا بيت يبرز مدى ما أدّى إليه الاستشهاد بدليل كان يبدو للخصم قويا ، فإذا به لا يؤدى إلى شىء وينتهى بقائله إلى موقف ضعيف جدا ينطبق عليه مدلول هذا البيت.

١٦٥ ت —

« لما وضعت على الفرزدق ميسمى وعلى البعيث جَدَعتُ أنفَ الأخطل »

الشعر لجرير من قصيدة عنوانها : « سم ناقع » ومطلعها :

« لِمَنِ الدِّيارُ كأنها لَمْ تُحْلَلِ بَيْنَ الكِناسِ وَبَيْنَ طلح الأعْزَلِ »

[انظر ديوان جرير تقديم كرم البستانى بيروت ١٣٧٩ هـ / ١٩٦٠ م ص ٣٥٦، ٣٥٧، انظر أيضا تعليق رقم ٤٥ ت حيث التعريف بجرير .

. . . .

١٦٦ ت —

« ترك الواضح لا يبصره   أحد فى الظلمات فدخل »

هذا البيت لتذكرة الخصم ، أو الخصوم، إذا تكاثروا، أنهم بعيدون عن هدفهم لأن قولهم أدى إلى عدم الوضوح والالتباس الكامل الذى يشبهه قائل البيت بالظلمات .

١٦٧ —

« ألم تر أن الحق تلقاه أبلَجًا   وأنك تلقى باطل القول لَجلَجا »

هذا البيت لتذكرة الخصم بما صار إليه من حال هى حال تردد وضعف كبيرين ، أديا إلى لجلجة لسانه ، فالبيت من أجل التذكرة بأن الخصم المجادل لم يعد يقف على أرض صلبة قوية ، يظهر فيها الحق ويدحض فيها الباطل .

١٦٨ ت —

« إذا اجتمعوا علىّ نخلّ عنهم   وعن لَيْثٍ مخالبُهُ دَوَامِى »

يقول الجوينى إن هذا البيت للفرزدق ، غير أننا لم نجده فيما وقع بين أيدينا من شعر للفرزدق ، والبيت فيه معنى الدفع والمدافعة ، والاستشهاد به هنا، فى موضعه.

١٦٩ ت —

« وأتعَبُ من ناداك من لا تجيبُه   وأغيَظُ مَنْ عاداك من لا تُشَاكِلُ »

من قصيدة للمتنبى (توفى سنة ٣٥٤ هـ / ٩٦٥ م) مطلعها :

« دروعٌ لِمَلْكِ الرُّومِ هذى الرَّسَائِلُ   يَرُدُّ بها عَنْ نَفْسِهِ ويُشَاغِلُ »

[انظر شرح ديوان المتنبى ، وضعه عبد الرحمن البرقوقى القاهرة طبعة ثانية ١٣٥٧ هـ جـ ٣ ص ٢٩٥] .

. . . .

١٧٠ ت —

« وكم من عائبٍ قولًا صحيحا وآفتــه من الجهل السقيم »

من شعر المتنبي ، من قصيدة مطلعها :

« إذا غامَرْتَ في شرف مَرُوم فلا تَقْنَعْ بما دونَ النجُومِ »

[شرح ديوان المتنبي ص ٣١٠ من ج ٤] .

١٧١ ت —

« ضحكت من الشيء مستعجبا وشر الشــدائد ما يضحك »

هذا البيت لدفع شرٍّ عن قائله ، شر غلبة خصمه المتكاثر على باطل ويظن أنه حق ، ويضحك من كلام ما يجادله وهو لا يعي أنه هو الذي يستحق أن يكون محل استخفاف وضحك .

١٧٢ ت — « تنبَّه بعد نومته نِزار » .

يقول الجويني : إن هذا القول لـكُميت ؛ والـكُميت هو كُميت بن معروف ابن الـكُميت بن ثعلبة بن رباب بن الأشتر بن حجوان بن فقعس بن طريف بن عمرو ابن قعين بن الحارث بن ثعلبة بن دودان بن أسد بن خزيمة بن مدركة بن إلياس ابن مضر .

وهو شاعر من شعراء الإسلام بدوى ، أمه سعدة بنت فريد بن خيثمة بن نوفل ابن نضلة . ويذكر أنه من أسرة أكثر أفرادها من الشعراء ، ولم يرد هـذا القول فيما وقفنا عليه من أبيات شعرية للـكُميت [انظر كتاب الأغانى ، تأليف أبى الفرج الأصفهانى م ٢٢ صفحة ١٣٧ تحقيق السيد / عبدالستار أحمد فراج ، الناشر دار الثقافة ببيروت ١٣٨٠ هـ / ١٩٦٠ م .

بسم الله الرحمن الرحيم

المراجع

العربي منها :

— القرآن الكريم .

— كتب الصحاح : - صحيح البخاري - صحيح مسلم - موطأ مالك - مسند ابن حنبل - كتاب أبي داود - الترمذي - الدارمي - النسائي - ابن ماجه .

— الإبانة عن أصول الديانة : لأبي الحسن الأشعري ، تقديم وتحقيق وتعليق دكتورة فوقية حسين محمود - دار الأنصار بالقاهرة ١٣٩٧ هـ / ١٩٧٧ م .

— الإتقان : للسيوطي - حجازي ١٣٦٠ هـ .

— الأحكام للآمدي - القاهرة ١٣٦٧ هـ .

— الإحكام في أصول الأحكام - لابن حزم الأندلسي القاهرة - المعارف ١٩١٥ م .

— أحكام القرآن ، للشافعي - القاهرة - مطبعة السعادة ١٣٧١ هـ .

— آداب الشافعي ومناقبه، لابن أبي حاتم الرازي - القاهرة مطبعة السعادة ١٩٥٣م.

— أدب الكاتب : لابن قتيبة - الرحمانية ١٣٥٥ هـ .

— إرشاد الفحول : للشوكاني - القاهرة ١٣٦٦هـ .

— أزهار الرياض في أخبار عياض ، للمقري - لجنة التأليف - القاهرة ١٣٥٨هـ .

— الأزمنة والأمكنة للمرزوقي - الهند ١٣٣٢ هـ .

— الاستيعاب لابن عبد البر - حيدر آباد ١٣١٨ هـ .

— أسد الغابة فى معرفة الصحابة ، لابن الأثير ـ المطبعة الوهبية ١٢٨٠ هـ .
— الأسماء والصفات ، للحافظ البيهقى ـ القاهرة ـ مطبعة السعادة ١٣٥٨ هـ .
— الأشربة لابن قتيبة ـ الترقى بدمشق ١٣٦٦ هـ .
— الإصابة ، للحافظ بن حجر العسقلانى ـ القاهرة ١٣٥٨ هـ .
— إصلاح المنطق ، لابن السكيت ـ المعارف ١٣٦٨ هـ .
— الأصول : لعبد القاهر البغدادى ـ استنبول ١٩٥٠ هـ .
— الأضداد : لابن الأنبارى ـ الحسينية ١٣٢٥ هـ .
— الأضداد لابن السكيت ـ بيروت ـ الكاثوليكية ١٩١٣ م .
— إعجاز القرآن للباقلانى ـ المعارف ١٣٧٤ هـ .
— الاعتبار فى الناسخ والمنسوخ من الآثار ـ للحازمى حيدر آباد ١٣٥٩ هـ .
— الأعلام : للزركلى ، القاهرة ١٩٥٣ م .
— الأغانى للأصبهانى ـ بولاق ١٢٨٥ هـ .
— القياس فى الشرع : لابن تيمية ـ القاهرة ١٣٧٢ هـ .
— أقيسة النبى المصطفى (صلى الله عليه وسلم) للأنصارى المعروف بابن الحنبلى ، تحقيق وتقديم : أحمد حسن جابر ، وعلى أحمد الخطيب ، القاهرة ١٣٩٣ هـ ، (دار الكتب الحديثة) .
— الأم : للشافعى ـ بولاق ١٣٢١ هـ .
— الإلماع إلى معرفة أصول الرواية وتقييد السماع : لأبى الفضل عياض بن موسى اليحصبى ـ تحقيق السيد صقر .
— أمثال العرب للمفضل الضبى ـ الجوائب ١٣٠٠ هـ .
— إنباه الرواه ـ للقفطى ـ دار الكتب المصرية ١٩٥٠ م .

— الأنساب : للسمعانى ـ حيدر أباد ـ ١٣٨٢ هـ .
— الإنصاف : لابن الأنبارى ـ الاستقامة . ١٣٤٦ هـ .
— البحر المحيط ـ لأبى حيان النحوى ـ السعادة ١٣٢٨ هـ
— بحوث فى تاريخ السنة المشرفة . للدكتور أكرم ضياء العُمرى (من مطبوعات جامعة بغداد) ١٣٩٥ هـ .
— البداية والنهاية : لابن كثير ـ مطبعة السعادة ـ ١٣٤٢ هـ .
— البرهان فى أصول الفقه : للجوينى إمام الحرمين مخطوطة برقم ٧١٤ (أصول فقه) بدار الكتب المصرية ونسخ أخرى بمكتبة الأزهر الشريف رقم ٩١٣ (أصول فقه):
— البصائر والذخائر ـ لأبى حيان التوحيدى ـ لجنة التأليف ـ القاهرة ١٣٧٣ هـ .
— بغية الملتمس فى تاريخ رجال الأندلس للضبى ـ مجريط ١٨٨٤ م .
— بغية الوعاة للسيوطى . مطبعة السعادة ١٣٢٦ هـ .
— البيان والتبيين للجاحظ ـ لجنة التأليف ـ القاهرة ١٣٦٩ هـ .
— تأويل مختلف الحديث لابن قتيبة ـ كردستان ١٣٢٦ هـ .
— تاج العروس ـ للزبيدى ـ الخيرية ١٣٠٦ هـ .
— تاريخ الآداب العربية ـ لبروكلمان .
— تاريخ الإسلام : للذهبى ـ مكتبة القدسى ١٣٦٧ هـ .
— تاريخ الأمم والملوك ، لابن جرير الطبرى ـ الحسينية ١٣٢٨ هـ .
— تاريخ بغداد للخطيب البغدادى ـ مطبعة السعادة ١٣٤٩ هـ
— تاريخ جرجان ـ للسهمى ـ حيدر أباد ١٣٦٩ هـ
— تاريخ دمشق لابن عساكر ـ المجمع العلمى بدمشق .
— التاريخ الصغير ـ للبخارى ـ الهند ١٣٢٥ هـ

— التاريخ الكبير للبخارى ـ حيدر أباد .
— التبصير فى الدين للأسفرايينى .
— تبيين كذب المفترى ، لابن عساكر ـ القدسى ١٣٤٧ هـ .
— التعريفات للجرجانى ـ القاهرة ـ ١٣٢٥ هـ
— تذكرة الحفاظ للذهبى .
— تفسير ابن كثير ـ عيسى البابى الحلبى ١٣٧٣ هـ .
— تفسير الطبرى ـ بولاق ١٣٢٩ هـ .
— التقريب لحد المنطق ـ لابن حزم الأندلسى .
— التنبيه : الملطى .
— تهذيب التهذيب : لابن حجر ـ حيدر أباد ١٣٢٥ هـ .
— الجمهرة : لابن دريد (حيدر أباد ١٣٥١ هـ) .
— جمهرة أشعار العرب (بولاق ١٣٠٨ هـ) .
— جمهرة الأمثال ـ لأبى هلال العسكرى ـ بمباى ١٣٠٦ هـ .
— جمهرة أنساب العرب لابن حزم ـ المعارف ١٩٤٨ م .
— ديوان الأخطل : بيروت ١٨٩١ م .
— ديوان الأعشى : حققه وقدم له المحامى فوزى عطوى (الشركة اللبنانية للكتاب)
— ديوان جرير : تقديم كرم البستانى ـ بيروت ١٣٧٩ هـ .
— ديوان : ذى الرمة . (كمبردج ١٩١٩م) .
— ديوان الفرزدق : الصاوى ١٣٥٤ هـ .
— ديوان المتنبى : شرح ديوان المتنبى وضعه عبدالرحمن البرقوقى ـ القاهرة طبعة ثانية ١٣٥٧ هـ .

— ديوان المعانى ، لأبى هلال العسكرى ـ القاهرة ١٣٥٢ هـ .
— الردّ على الجهمية ـ لابن حنبل ـ الرسالة الأولى من « كتاب عقائد السلف »
نشره دكتور على سامى النشار ـ الاسكندرية ١٩٧٠ م .
— سيرة عمر بن الخطاب ، لابن الجوزى ـ (الطبعة المصرية) .
— سيرة ابن هشام ـ القاهرة ـ ١٣٧٥ هـ .
— شذرات الذهب لابن العماد ـ القاهرة ١٣٥٠ هـ .
— الشعر والشعراء لابن قتيبة ـ الحلبى ١٣٧٠ هـ .
— الطبقات الكبرى ، لابن سعد .
— طبقات الشافعية للسبكى (الطبعة الأولى والثانية) .
— طبقات الفقهاء : للشيرازى .
— طبقات الشعراء لابن سلام ـ المعارف ١٩٥٢ م .
— عقائد السلف . كتاب به عدة نصوص للسلف الصالح . نشرها د . على سامى النشار
الاسكندرية .
— العقد الفريد : لابن عبدالبر . لجنة التأليف ١٣٥٩ هـ .
— عقود الجان فى مناقب أبى حنيفة النعمان : لابن حجر العسقلانى . القاهرة ١٣٧٠هـ
— العمدة : لابن رشيق ـ حجازى ١٣٥٣ هـ .
— غرائب القرآن للنيسابورى (بهامش الطبرى) .
— فرق وطبقات المعتزلة . تأليف القاضى عبدالجبار بن أحمد الهمذانى تحقيق وتعليق
دكتور على سامى النشار والسيد عصام الدين محمد على . مصر ـ ١٩٧٢ م .
— الفهرست : لابن النديم .
— القاموس المحيط للفيروزابادى ـ مصر .

— الكامل ـ لابن عدى .
— الكامل للمبرد : مصطفى محمد ١٣٥٥ هـ .
— كشاف اصطلاحات الفنون : التهانوى .
— الكفاية : للخطيب .
— الكليات لأبى البقاء .
— الكنز الثمين . . . .
— لباب المعقول فى الرد على الفلاسفة فى علم الأصول ، لأبى الحجاج يوسف بن محمد ابن المعز المكلاتى . تحقيق وتقديم وتعليق دكتورة فوقية حسين محمود .
— اللسان ، لابن منظور .
— لسان الميزان : لابن حجر العسقلانى . بيروت ١٣٩٠ هـ .
— لمع الأدلة فى قواعد عقائد أهل السنة والجماعة . للجوينى إمام الحرمين . تحقيق وتقديم : دكتورة فوقية حسين محمود (سلسلة تراثنا) القاهرة ١٩٦٥ م .
— المؤتلف والمختلف للآمدى .
— مجمع الأمثال : للميدانى ـ القاهرة ١٣٥٢ هـ
— المحلى : لابن حزم الأندلسى . النهضة ١٣٤٧ هـ وأيضا الطبعة الجديدة بمراجعة الشيخ حسن زايدن طلبة ـ القاهرة ١٩٧٢ م .
— المعارف : لابن قتيبة ـ القاهرة ١٣٥٣ هـ .
— المعانى الكبير : لابن قتيبة ـ حيدر أباد ١٣٦٨ هـ
— المعانى : لأبى هلال العسكرى .
— معجم البلدان لياقوت ـ السعادة ١٣٢٣ هـ .
— معجم الشعراء : للمرزبانى ـ القاهرة ١٣٥٤ هـ .

— المعجم الكبير للطبرانى .
— المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوى الشريف (عن الكتب الستة وعن مسند الدارمى وموطأ مالك ومسند أحمد بن حنبل) رتبه ونظمه لفيف من المستشرقين ونشره دكتور ارى . فنسنك بريل — ليدن — ١٩٣٦ م .
— مقالات فى أصالة المفكر المسلم : بقلم الدكتورة فوقية حسين محمود القاهرة سنة ١٩٧٧ م (مطبعة دار الشعب) .
— مقاييس اللغة لابن فارس — (الحلبى ١٣٦٦ هـ) .
— مناقب الشافعى : الرازى .
— الموافقات : للشاطبى .
— ميزان الاعتدال : للذهبى .
— نسب قريش (المعارف ١٢٧٣ هـ) .
— نقائض جرير والأخطل . (ليدن ١٩٠٥ هـ) .
— نوادر أبى زيد — الكاثوليكية ١٨٩٤ م .
— وفيات الأعيان لابن خلكان — مطبعة السعادة ١٣٦٧ هـ .

* * *

ب) الإفرنجي منها : -

1. l'Autorité dans la pensée Musulmane [concept de l'Igmà.] par Camil. Mansour Paris 1960.
2. La Bible, Le Coran, La sciènce, par : Maurice Bucaille, Paris 1976.
3. Discours de la Methode par René Descartes, Paris 1958.
4. Encyclopeadia of Islam.
5. Etudes d'Histoire de Philosophie par Boutroux, Paris 1912.
6. History of Greek Philosophy. 2 Vols. Bertrand. Russel. London. 1972.
7. Histoire de la Philosophie — Ideés, Doctrine par François Chatelet, Paris, 1972.
8. Oeuvres Complètes d'Aristate, Paris, 1972.
9. La logique et son Histoire d'Aristate à Russell, Paris, 1970.
10. La Philosophie du Moyen Age. Etienne, Gilson, Paris, 1952.

بسم الله الرحمن الرحيم

فهارس الكتاب



١ — فهرس الآيات

رقم الصفحة	الآيات	رقم الآية	رقم السورة
٦٣	﴿ فَلْيَمْدُدْ بِسَبَبٍ إِلَى ٱلسَّمَاءِ ﴾	١٥	٢٢
٧٠	﴿ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ﴾	١٧٢	٧
٧٠	﴿ أَلَيْسَ ٱللَّهُ بِكَافٍ عَبْدَهُ ﴾	٣٦	٣٩
٧٠	﴿ وَمَا تِلْكَ بِيَمِينِكَ يَا مُوسَى ﴾	١٧	٢٠
٧٠	﴿ كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ ﴾	٢٨	٢
٧٤	﴿ فَهَلْ وَجَدْتُمْ مَا وَعَدَ رَبُّكُمْ حَقًّا ﴾	٤٤	٧
٧٤	﴿ هَلْ أَتَى عَلَى ٱلْإِنْسَانِ ﴾	١	٧٦
٧٦	﴿ فَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى بَطْنِهِ ﴾	٤٥	٢٤
٧٦	﴿ وَٱلسَّمَاءِ وَمَا بَنَاهَا ﴾	٥	٩١
٩٦،٩٧،١١٩،٦٨٣	﴿ وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ ﴾	٢٧٥	٢
٩٦	﴿ أَقِيمُوا ٱلصَّلَاةَ وَآتُوا ٱلزَّكَاةَ ﴾	٤٣	٢
٩٩،١٠١	﴿ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ ﴾	١٨٥	٢
٩٩	﴿ وَأَنْزَلْنَا مِنَ ٱلسَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا ﴾	٤٨	٥٢
١٠٦	﴿ وَمِنْ أَصْوَافِهَا وَأَوْبَارِهَا وَأَشْعَارِهَا أَثَاثًا وَمَتَاعًا إِلَى حِينٍ ﴾	٨٠	١٦
١٠٧	﴿ وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِ سُلْطَانًا فَلَا يُسْرِفْ فِي الْقَتْلِ ﴾	٣٣	١٧
١٠٨	﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى الْحُرُّ بِالْحُرِّ ﴾	١٧٨	٢
١٠٩	﴿ وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ ﴾	٤٥	٥

رقم الصفحة	الآيات	رقم الآية	رقم السورة
٤٦٩	﴿وَسَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ﴾	١٣٣	٣
٤٦٩	﴿حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ﴾	٢٣٨	٢
٤٦٩، ٩٦	﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾	٤٣، ٨٣، ١١٠	٢
٤٦٩، ٤٧٣	﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ﴾	٥	٢٣
		٢٩	٧٠
٤٧٤	﴿فَانْكِحُوا﴾	٣	٤
٤٧٤	﴿فَكَاتِبُوهُمْ﴾	٣٣	٢٤
٤٧٤	﴿وَآتُوهُمْ﴾	٣٣، ٢٤، ١٠	٦٠
٤٧٥	﴿أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾	٣	٤
٤٧٥	﴿وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ﴾	٢٣	٤
٤٧٧	﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾	٤٤	١٦
٤٨٢	﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي﴾	٣	٥
٤٨١	﴿ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾	٢٢٨	٢
٤٩١	﴿فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ﴾	١	٦٥
٤٩١	﴿وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ﴾	٩٢	٤
٤٩٢	﴿وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ﴾	٦	٥
٤٩٢، ٥٦٤	﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾	٣٦	١٧
٥٠١	﴿الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا﴾	٢٧٥	٢
٥٠٦	﴿لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا﴾	١٣٠	٣
٤٨٤، ٥٢٣، ٥٢٨	﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا﴾	٦	٤٩
٥٥٣	﴿ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ﴾	٧٣	٥

[صدق الله العظيم]

٢ — فهرس الأحاديث

الواردة فى النص وتلك التى أحلنا إليها

الحديث — الصفحة

[صدق رسول الله صلى الله عليه وسلم]

٣ – فهرس الشعر والرجز

الشعر والرجز		رقم التعليق	رقم الصفحة
قد أركب الآلة بعد الآلة	وأترك العاجز بالجدّالة	٢٨ ت	٥٧٦
ألستم خير من ركب المطايا	وأندى العالمين بطون راح	٤٥ ت	٥٨٨
مورّثة مالاً وفى الحد رفعة	لما ضاع فيها من قروء نسائكا	١٦٠ت	٦١٩
عند الرهان يُعرف المِضمار	ويعرف السابق والخوّار	١٦٣ت	٦٢٠
فيالها من علة ما كان أضعفها	قد صيرتك أبا شبل من الناس	١٦٤ت	٦٢٠
لما وضعت على الفرزدق مِيسَمى	وعلى البعيث جَدَعتُ أنف الأخطل	١٦٥ت	٦٢٠
ترك الواضح لا يبصره	أحد فى الظلمات فدخل	١٦٦ت	٦٢١
ألم تر أن الحق تلقاه أبلَجَا	وأنك تلقى باطل القول لجلجا	١٦٧ت	٦٢١
إذا اجتمعوا علىّ فخلّ عنهم	وعن ليثٍ مخالبهُ دَوَامِى	١٦٨ت	٦٢١
وأتعبُ من ناداك من لا تجيبه	وأغيَظُ من عاداك من لا تشاكل	١٦٩ت	٦٢١
وكم من عائبٍ قولاً صحيحاً	وآفته من الجهل السقيم	١٧٠ت	٦٢٢
ضحكت من الشيء مستعجبا	وشرُّ الشدائد ما يضحك	١٧١ت	٦٢٢
« تنبه بعد نومته نِزار »		١٧٢ت	٦٢٢

٤ — فهرس أسماء الرجال والنساء

٥ — فهرس الحدود الواردة فى مستهل النص

٦ – فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة

رقم الإيداع بدار الكتب ٥٥٥٦ / ١٩٧٨
الترقيم الدولى ٠ ـ ٤٤ ـ ٧٢٣٩ ـ







